مستنقع

■ إدريس الخوري

منذ أن بدأ السيد الريصاني يتردد على حانة الزاوية، طيلة ثلاثين سنة، يوم كان مالكها فرنسيا يدعى المسيو رومان، هو وزوجته المتصابية كريستين وابنته هيلين وكلبهم البوليسي الواعر، منذ أن كان يشتغل ميكانيكياً في المرآب القريب من الحانة، وهي تعيش يومياً على إيقاع غير طبيعي يميزها عن بقية البؤر الأخرى المنتشرة في هذه المدينة الإدارية المليئة بالمحتالين، فإذا كانت الحانات الأخرى مسكونة بالرتابة والسكون، فإن حانة "الزاوية" مسكونة بالصخب والضجيج حد القرف، ضجيج الرواد وضجيج الفليبير، هنا تطفو الألفة والود على الشلة التي ينتمي إليها الريصاني حيث تختار كل مساء، عندما تمتلئ الحانة، زاوية ما لإراحة جسدها من عناء الجري واللهاث وراء الفلوس والترقية الإدارية.

كل الرواد يعرفون بعضهم هنا باستثناء بعض العابرين الذين لا يلبثون أكثر من نصف ساعة يحتسون خلالها بيرة أو بيرتين ثم ينصرفون خوفاً من زوجاتهم المتسلطات، أما الشلة المدمنة على المكان الملوث فإنها آخر من يغادر "الزاوية".

الريصاني رجل ميكانيكي معروف في المدينة، لكنه لا مرآب له حتى يتوسع فيه ويقصده الزبناء ويكون دخله اليومي قاراً، مرآبه الحقيقي هو "الزاوية" وفضاؤها الواسع المربع.، إن من أراد الريصاني لإصلاح سيارته عليه أن يأتي إلى "الزاوية"، هنا يجد الريصاني جالساً وحده أو صحبة شخص آخر يحتسي فنجان قهوة أو يكرع بعض البيرات الباردة ويدخن، وما إن يدخل أحدهم سائلاً حتى يقف الريصاني بَلْخَفْ ويقول يابسم الله ! وبعد نصف ساعة يعود وفي جيبه مائة درهم سخونة، إنها ثمن قنينة نبيذ سيحتفل بها مع صديقه الحميم البيضاوي قبل مجيئ الشلة، يحدث هذا في الساعات الأخيرة من الزوال، أما في المساء فستكرع الشلة مجتمعة كؤوساً كثيرة من النبيذ وتطوى المسافات النفسية ويحضر الاغتياب والعتاب المتبادل، كم من قنينة شربت أنت البارحة ؟ ثلاثة، بزّاف، يقول المكناسي، وَبْلاَ مَاكْلَة ؟ والُو، يجيب البيضاوي الخبير في التلفونات، وهو شاب طيب ونحيل وكريم مدمن على "الزاوية"

مثل الريصاني والصحراوي.

الريصاني في مقتبل العمر، قصير القامة متوسطها، وجه محروق وشعر رأسه مقصوص شبه منفوش. يرتدي دوما بلوزة زرقاء ملطخة بالزيت من فرط الانبطاح أرضاً تحت السيارات، كذلك يداه اللتان يصر على أن يمد إحداهما للسلام على الناس، غير أن بعضهم كان يسلم عليه بتقزز، أسنان مخزوزة من كثرة الشرب والتدخين، هو هكذا وإلا فانسحب من حوله، إذ عندما يصل إلى قمة نشوته الروحية يكثر من الوقوف وتقبيل أصدقائه حتى أن بعضهم يقوم للانسحاب إلى مكان آخر هروباً من هذا الإزعاج المتواصل، لقد سكر الريصاني حتى النخاع وعليه أن يغادر "الزاوية" نهائياً، ها هو يتعتع ويريد المزيد من الكؤوس، باراكا عليك، نوض، لكن الريصاني لا يريد أن يقوم، سيظل جالساً أو يقف هنا وهناك إلى أن يختفي أو يقوم أحدهم بإيصاله على متن سيارته، إذاك ترتاح الشلة الطيبة من عربدته اليومية.

يسكن الريصاني في حي بعيد جداً عن المدينة، يغادر بيته في الصباح ولا يعود إليه إلا في المساء سكراناً مترنحاً متعتعاً لا يقوى حتى على الوقوف، وهكذا فهو عرضة للصوص والمجرمين الذين يعترضون سبيله سالبين كل ما في جيبه، وفي اليوم التالي لا يتذكر، والله ما عقلت، يقسم الريصاني، في "الزاوية" يأكل ويشرب، في "الزاوية" ينظم مواعيده، الريصاني هو "الزاوية" و"الزاوية" هي الريصاني، بدونه لا طعم لها، فكل الرواد الذين أصيبت سيارتهم بأعطاب يأتون إلى "الزاوية" للبحث عن الريصاني، منهم من يترك له النقود كتعويض متأخر ومنهم من يترك له قنينة نبيذ، منهم من يأتي بسيارته حتى رصيف "الزاوية" ليكون الريصاني قريباً من بيرته، كان يدخل ويخرج محنياً ظهره فوق محرك السيارة يبحث عن الخلل الكامن فيه، وعندمايجده يزأر المحرك، لقد انتهى عمله، يا لله، خلص واحد البيرة، فيدّك، يرد صاحب السيارة.

دخل الريصاني الآن، ما يزال رأسه مزنزناً من سكرة البارحة، يقف جنب الكونطوار ويطلب قهوة قاصحة ويشعل سيجارة كازا، عيناه حمراوان، كل يوم والريصاني في شأن، مرة في "الزاوية" ومرة في "البراكة" ومرة عند أحدهم في البيت، وإذا كانت الدنيا ناشفة فإنه يجلس خارج "الزاوية" يتأمل تلك الخضرة المقابلة التي تكسو سطح السوق البلدي والمارة والسيارات والحافلات.

النادل : وْصَلْت البارح بخير ؟

الريصاني : ما عَقلتش

يضحك النادل السوسي : أنت ديما ما عاقلش، عرفت آش درت البارح ؟

الريصاني : لا

النادل : وايْلي أصاحبي، نوَّضْت الفوضى والصداع، مابْغيتيش تخرج گـاع، بْقَيْتِ تمشي وتجي من طابلة لطابلة وغادي طِّيحْ، مالك على هاد الحالة ؟

ينظر الريصاني إلى النادل وهو يضحك : الله يعفو ... كانت "الزاوية" هذا الصباح شبه خاوية، فقط هناك شخصان أوثلاثة أشخاص يجلسون متفرقين حول بيراتهم ساهمين متأملين الفراغ.

النادل : الواحد ملِّي يشوف راسو نشط يمشي فحالو

الريصاني : والله ما عاقل، وانا كرهت

يشرب قهوته ببطء ويدخن، يلتفت باستمرار نحو الباب، إنه ينتظر أحد الزبناء ليكتمل طقس النهار والليل، ماذا سيخسر المرء في نهاية الأمر ؟

الريصاني : سَقْسَا عْليَّ شي واحد ؟

النادل : سقسا عليك الحاج، ݣاليك تسناهْ، غادي يجي مع الجوج.

الريصاني : طُومبيلْتُو خاسرة ملبارح، كيمشي مسكين غير فالطوبيس، عالله يجي، حتى حنا حازقين !

ينسحب النادل ليخدم أحدهم دخل لتوه، ومن وراء ظهره يسمع الريصاني: تكون باردة بزاف، يلتفت إليه الريصاني ويجيبه، كان الزبون هو صديقه الصحراوي الموظف بالبنك القريب من "الزاوية"، وما بين ارتشاف الجرعة الأولى من الكأس وإشعال سيجارة انشغل الصحراوي بورقة التيرسي وقال للريصاني : آراشي نوامرْ، فرد عليه : باراكا من الخيل، غادي يخرجو عليك، يضحك الريصاني حتى تختفي عيناه الدامعتان، في هذه اللحظة دخل الريفي، المندوب الطبي وهرع إلى الريصاني قائلاً : الله لقيتك، يا لله معايا دابا

الريصاني : آش كاين ؟

الريفي : الدالكو

الريصاني : خسر عَاوْد تَّاني ؟

الريفي : البارح

الريصاني : فين الطومبيلة ؟

الريفي : هاهي حدا القهوة.

يخرجان معا ويترك الريصاني قهوته وعلبة سجائره، بعد برهة يعودان، يطلب الريفي بيرة للريصاني فيرد هذا الأخير بإشارة من يده : جوج.

الريفي : والله ما عندي، هَانْتَ، الجيب خاوي.

الريصاني : انت ديما ما عند كش، والطومبيلة الجديدة ؟

الريفي : والله العظيم

الريصاني : يا لله، اللهم وحْدَةَ ولاَّوالُو

توضع البيرة أمام الريصاني، هذه هي البداية، وستتلوها بيرات أخرى ليتخلص الرأس من طنينه ويصفى المزاج، قال الصحراوي مخاطباً نفسه : وداوني بالتي كانت هي الداء، خرج الريفي وبقي الريصاني والصحراوي.

النادل : هذاك الريفي فْشيشْكَلْ

الريصاني : معذور

يلتفت مرة أخرى نحو الباب، ربما يأتي الحاج بعد قليل، ربما سيتأخر، لكنه سيأتي حتماً، ينسحب النادل ليخدم أحدهم، بدأت الوجوه تدلف إلى "الزاوية"، هي نفسها التي تتردد على هذا المكان، قال الريصاني للنادل الذي انزوى في زاوية الكونطوار يتصفح جريدة بالعربية.

- ما جاش المكناسي ؟

النادل : عاد خرج، شرب غير القهوة، عندو الخدمة

الريصاني : وقيل مشى لعند الوزير يصوب ليه التلفون

النادل بسخرية : آش غادي يعطيه الوزير؟ يعطيه قردة والدة ؟ كلهم كيف كيف (يضحكان)، يدخل الحاج فجأة ويسلم على الريصاني، تأخرت عليك ؟

الريصاني : شوية

الحاج : كنت لهيه، يا لله نمشيو، يخرجان ولا يعود الريصاني إلى «الزاوية» إلا في الرابعة أو الخامسة مساء، في هذه الأثناء يكون الحاج قد "رَشّ" الريصاني ويكون هذا الأخير قد وضع عينيه على قنينة أو قنينتين ليسخن طرح الليلة .

شيئاً فشيئاً تمتلئ «الزاوية» ويبدأ صندوقها في الإمتلاء، يتناوب رواد آخرون على صناديق الفلّيبر فيزداد الضجيج والصراخ وترتفع أصواتهم إلى السقف لتخرج من الباب ومن ثم إلى الشارع، وفي الزاوية اليمنى أو اليسرى جلست الشلة وحدها تحتسي النبيذ القنينة تلو الأخرى إلى أن تنتفخ الرؤوس وتمتلئ البطون، ليس في «الزاوية» من يقرأ كتاباً أو مجلة، وإذا وجد فهو نشاز فتنطبق عليه كلمة الكلب الأجرب، كانت الساعة السادسة مساء، لقد بدأ الموظفون يخرجون من الإدارات ليندلقوا إلى الحانات زرافات ووحداناً، همهم الوحيد نفض غبار الإدارة عن كواهلهم واقتناص لحظات هاربة، وكانت الشلة قد أجهزت، في ظرف زمني جد قصير، على القنينة الثانية وطلبت الثالثة وبدأت تشرب بسرعة مفرطة لتغادر«الزاوية» في الثامنة والنصف، هاهو العبدي يدخل، وهو سينمائي وشاعر، هذا المستنقع الضّاج وسرح عينيه هنا وهناك بحثاً عن مكان يناسبه، إنه هناك قرب بائع الساندويتش، لكن هذا الشلح سيئ السمعة وبرگاگ، يقول البيضاوي، فهو لا يحب رواد «الزاوية» لأنهم لا يأكلون عنده، جلس العبدي ووضع حقيبته الجلدية الحمراء جانباً وأخرج جريدة بالفرنسية وأخذ يقرأ، قال الريصاني حين لمح الخنشوش داخلاً : ها الخنشوش جا، فرد الريصاني : كيموت على الفرنك، قال البيضاوي للريصاني : اطلق الكاس

الحاج : غير بشوية، مالك زَرْبانْ على عمرك ؟مازال الخير جاي (يصب له).

يشربون ويدخنون ، يثرثرون ويتساءلون فيها بينهم عن أشياء مشتركة، يقوم البيضاوي كعادته إلى الفلبير ليلعب قليلاً ويعود إلى طاولة شلته، لا يستطيع البيضاوي أن يجلس أكثر، فعندما يسود الصمت يقوم ليحرك رجليه ويحيي أحدهم ثم يعود. كان العبدي يشرب بيرته ويختلس النظرات الفاحصة إلى الرواد الواقفين والجالسين، في هذه اللحظة قام الريصاني إلى المرحاض لإفراغ متانته وعرج على العبدي وسلم عليه، حتى العبدي جزء يومي من هذا الفضاء، لكنه قليل التردد عليه.

العبدي: خذ شي بيرة

الريصاني : لا، بارك الله فيك، عندنا الخير

العبدي : على خاطرك، (يعود الريصاني إلى جماعته)، وعندما يحتك بالأجساد الجالسة والواقفة يجذبه أحَدهم من كُمِّه ويطلب منه أن يشرب، لكن الريصاني يرفض بشدة قائلاً بالفرنسية : NON، لقد بدأ يتهادى قليلاً، كانت الشلة قد طلبت قرعة أخرى .

البيضاوي : تأخرتي أصاحبي .

الريصاني : سلمت غير على العبدي

البيضاوي : آه السي أحمد، مسكين ظريف، ديما وحده، داخل سوق راسو.

الحاج : واحسن، معرفة المروك خسارة، اللهم مع راسو والكتابات ولا مع كْحَلْ الراسْ، هَاهُما هنَا مْعَانَا، ما كَايْن غِيرْ الميَّاح على خُوهْ.

البيضاوي : معروفين واحد واحد، شْتِّي هذاك آسيدي ديما جايْب معاه شي فيگتيمْ، يعجبك فالكوستيم والگرافاط وهو مقلاع كبير (يضحكون)

الحاج : حتى لينْ ؟

البيضاوي : ذاك الشي اللي مْخَرَّح ليه الطبيب، التمقليع على الريق من الصباح لَّعْشية.

وفي حين يشرب المكناسي والبيضاوي والريصاني والصحراوي بسرعة دفعة واَحدة، يشرب الحاج ببطء، كانت "الزاوية" قد امتلأت عن آخرها حتى لم يعد الزائر إليها يجد كرسياً أو يتنفس هواء نقياً رغم وجود بابين مفتوحين، واحد على الشارع الرئيسي والآخر على شارع فرعي، اليوم هو نهاية الأسبوع، غداً السبت، ويوم السبت والأحد سينقلب الوقت على عقبه، وينقلب الرواد على أنفسهم، فابتداء من العاشرة صباحاً ستبدأ الشلة بالبيرة الأولى لتنتقل إلى النبيذ حتى المساء مكتفية في غذائها بساندويتش الدجاج والبطاطيس المقلية.

قال أحدهم لزميله : آش دار معاك الباطرون ؟

- بغاني نكون بَرْگاگ ديالو، ماكفاوهومش الشواش ؟

- هذاك راه معني . بخوه اللي فالگاراج !

طلب العبدي بيرة ثانية وظل حانيا رأسه غير مبال بضوضاء الرواد ونعيقهم، مازال بعد لم يأت أحد من أصدقائه، شكون الداودي ؟ لقد أصبح قليل التردد على "الزاوية" لأن وجوهاً رديئة احتلت فضاءها ناهيك عن الخدمة السيئة للنادل السوسي، "الزاوية" مثل حمام، في مستنقعها الملوث يكثر الذباب والناموس ويكثر الدخول والخروج والمناداة على النادل السوسي الأسمر الذي أوشك على التقاعد دون أن يأبه بالزبناء،إنه سيء السمعة، يكره المسلمين ويحب النصارى، فهو قلق باستمرار ويُعد نقوده وأوراقه باستمرار ويكلم نفسه باستمرار ويكره الشلة و"يموت" في الفرنسيين، كانَ دائم الشكوى من الوقت ومن الناس ومن أصحاب الوقت، يرتفع الدخان وتكثر سحبه،أصبح الناس مضببين.

بدأ الريصاني يسخن، قام ثانية إلى المرحاض، خاطب المكناسي الحاج : وقيل بارك عليه، يعود الريصاني ويجلس ويطلق ضحكة طويلة، وعندما هدأ أخذ يتنفس بصعوبة، ماكاين غير بُطْ خبَطْ، كانوا يضحكون.

لم يعد العبدي وحده، لقد جلس بجانبه أحد الصحفيين بالتلفزة وفتح هو الآخر جريدته الفرنسية وبدأ في تصفح الصفحات وقراءة العناوين، طارت الوحدة وحضرت الألفة، وبعد صمت قصير قال الصحفي للعبدي : تخلص شي بيرة ؟ ضحك العبدي ضحكة استهزاء وحدق فيه : خذها، قال العبدي، يضحك الصحفي ويحك قنة ومؤخرة رأسه، يسود صمت قليل بينهما ثم يبدآن في الكلام عن التلفزة والسينما والرواية، في السخرية وفي فتح الملفات.

يدخل بائع الفواكه الجافة واحداً إثر آخر، يدخل ماسح الأحذية، بائع السجائر بالتقسيط، متسول، بائع أدوات الحلاقة الذي يتجول في "الزاوية" ولا يهتم أحد بإلحاحه،

يخنزر في الناس وفي طاولة الشلة التي أجهزت على القنينة الرابعة، يا له من سباق ضد تدمير الذات والجيوب، كانت الشلة تعرف خسارتها اليومية، ومع ذلك لا مناص من "الزاوية" إلى أن ينبلج الفجر ويقترب القبر.

يدخل بهلواني وينزع جلابته ويضعها فوق إحدى الطاولات، يصفق بيديه ويقول باسم الله ثم يبدأ في التشقليب، رأسه إلى تحت ورجلاه إلى أعلى، ثم ينزل ويقف ويصفق بيديه، كان الرواد ينظرون إلى هذا المشهد باستغراب، لكنهم استحسنوه لأنه حررهم من رتابتهم، اليومية، وعندما أنهى نمرته أخذ صحناً من عند بائع الساندويتش وانتقل من طاولة إلى أخرى يجمع ما رمي له من نقود، وفي النهاية أخذ جلابته ولبسها خارج "الزاوية" وغادرها إلى مكان آخر.

القنينة الخامسة، اشتعلت الرؤوس وانتفخت الأوداج، قام الريصاني إلى المرحاض ولم يعد يتذكر مع من يتحدث؟ هل مع العبدي أم مع الخنشوش الذي يلعب البيار ؟ يدخل رواد ويخرج آخرون، غاب الوعي تماماً عن الريصاني ولم يعد يميز بين الوجوه الجالسة إليه، لقد سكر فعلاً وراح في نوم عميق، وعندمااستيقظ وجد أن "الزاوية" قد فرغت من روادها ولم يعد ثمة غير خمسة أشخاص متناثرين، لقد ذهبت شلته وتركته وحيداً.

الريصاني للنادل : شحال عندي ؟

النادل : صافي كلشي مخلص، غير سير لدارك، غدا نشاع الله، يقف الريصاني بصعوبة، يتمايل يميناً وشمالاً، يوشك أن يقع على الأرض، يسيل اللعاب من فمه الأسود، يخرج ويقطع الشارع نحو محطة الطاكسيات، يتمايل في سيره، كانت السيارات القادمة تفضحه بأضوائها القوية، يقف على الرصيف متمايلاً، مرت الآن سيارة "لاراف"، لكنهم، لا يريدون أن يأخذوه إلى الكوميسارية لأنهم يعرفونه، يأتي الطاكسي ويفتح الباب بصعوبة أيضاً ويصعد

- فين ؟

- طاكسيات سلا.

من هذه المدينة إلى تلك المدينة الأخرى القابعة خلف النهر والمتاخمة للبحر، يحمله الطاكسي الكبير صحبة زبناء متسكعين مثله إلى أن يُرمى مثل خنشة على قارعة الطريق، وفي ظلام دامس يجد الريصاني نفسه سائراً وسط بنايات عشوائية متعثراً بين الحفر الكثيرة، لا يبصر الريصاني شيئاً على الإطلاق، يبصر فقط شبحاً أو أشباحاً تتراقص من بعيد، كانوا يحتسون النبيذ بصمت وينتظرون الانقضاض على ضحية بريئة، وحتى وهو قريب من بيته وفي حيه فالخوف يلازمه، لكنه لا يملك قدرة على التمييزبين الأشباح، كان الريصاني يسير، تعثر، قام، تقدم إليه أحدهم وقال له : هز ايديّك، رفع الريصاني يديه وفي اعتقاده بأنه ما يزال في "الزاوية"، تساءل : شكون انت ؟ هز ايديك، كان الشبح يجوس بيديه أجزاء الريصاني متنقلاً من جيب إلى جيب.

الشبح : هاذ الشي اللي عندك ؟

الريصاني : هذا الشي اللي اعطى الله، غيرما ضربونيش.

الشبح : آش فيك ما يتضرب، راه الزمان ضاربك.

يدع الشبح الريصاني يكمل طريقه، ويعود إلى عصابته.

يغيب الريصاني في الظلام.

في البيت لم يجد الريصاني زوجته، أين ذهبت ؟ أجابه وشقيقه لقد ذهبت إلى المستشفى

.الريصاني : علاش ؟

شقيقه : كالت الحبوب بزاف

الريصاني : وولدي ؟

شقيقه : راه الفوق عندنا، ماتخافش، نْعَسْ حتى لصباح، انت هو السبب .

في المستشفى كانوا قد غسلوا معدة زوجته ثم أعيدت إلى بيتها، ومنذ ذلك اليوم والمسكينة في حالة غير طبيعية، تكلم نفسها وتصاب بغيبوبة .

نفس اليوم ونفس الأيام، نفس المكان ونفس الرواد، نفس الشهور ونفس السنة، يكبر طفله ولا يكبر أبوه، هنا گارج الريصاني الدائم، كانت ″الزاوية″ قد أخذت في التحول بالتدريج، فباستثناء شلتها الدائمة، وقد أصبحت أقلية قليلة، فان الأكثرية تناسلت إلى درجة أصبحت معها ″الزاوية″ حماماً ساخناً لا يقوى الأقدمون على ″الإغتسال″ فيه.

على الرمال

■ مبارك ربيع

ارتمى الفتى من على ظهر المَهْريّ دون أن يتوقف هذا، أويعمل الفتى على إيقافه عن سيره الحثيث، بل إن الارتماء من على ظَهره إلى الأرض في خفة القط، رمية أشبه ما تكون بانزلاق سريع رقيق لا يكاد يحس، هي التي أوقفت سير المهري، ليجوب بعنقه الطويل المقوس آفاق ما حوله من فضاء يميناً وشمالا، يلحظ أفراد سربه المتفرقة في العراء، فينحني ملتقطاً بعض الأعشاب في طريقه إليها.

كان الفتى قد انطلق سريعاً نحو الكثيب مطمئنا على سرب المهاري الأليف، الذي أسلمه إلى فضاء الكلإ كدأبه كل يوم ... قدماه المجهزتان بصندل من أشرطة جلد الماعز المضرَّب تزدادان غوصاً في طراوة رمال الكثيب بقدر ما يبتعد عن سفح الكلإ الأقل نصيباً من غطاء الرمال ...

صعد الفتى بهمة الصبا، ينافس ذاته فيما يبذل من جهد ضد ثقل الخطوات بفعل رمال توشك أن تمتص خطوه إلى منتصف الساق. بهمة كان يصعد، يسمع له لهاث خفي رفيق ... حتى استوى على ظهر الكثيب، و إلى منبسط الكلإ حيث تتمطى حركة القطيع بهناء مداعبة بخياشيمها رؤوس العشب المتنطعة المتفرقة؛ ثم حدق هنيهة في إبهار الشمس مقدراً أنها ليست بعد في الموقع المسامت لرأسه المكشوف تحت صراحتها، ثم وجه بصره نحو الكثبان المترامية حوله يمسك بعضها بأطراف بعض كما لو كانت متنافسة في سباق لا ينتهي ولا يكاد يبدأ ممتدة على حد الرؤية

عاد الفتى إلى نفسه، كأنه اطمأن إلى ما حوله، إلى ما تجدد من كثبان أو تحوَّل ... تتحول، تتحرك، ولا تتغير، يعتبرها على نحو ما ثابتة رغم كل شيء... فكرته عنها في منتهى البساطة، تتردد في ذهنه كل لحظة أو هي حاضرة فيه باستمرار ... إنها، هذه الكثبان، مهما تتحول فهي لا تزيد على أن ينتقل بعض منها إلى بعض آخر ... من قمة إلى قمة ومن منخفض إلى منخفض !... أم يختلف الأمر عن ذلك ؟ من أين و كيف ؟

هكذا تكونت فكرته عما حوله، ومثلها الكثير يظل يقضي بها نهاره الصريح الباهر في أضوائه وخواطره... ومنها فكرته عن الخنافس،... عن خنفسائه بالذات وعن مثيلاتها .... سوداء محدبة داخل درعها الصلب أو هي الدرع ذاته، تتوازى عليه خطوط ناتئة تقسمه إلى قطاعات متجاورة يبرز عنها مقدم الرأس في صغره ومرونة حركته المحدودة؛ وتحت ذلك كله أرجل تترك في دبيبها على الكثيب الرملي آثاراً رقيقة رشيقة، لا أحلى من قراءتها في يوم صريح الوهج، هادئ الأديم، تخلص فيه الرمال لمواقعها ... تساءل دائمًا، لما تتجه الخنفساء إلى أعلى الكثيب ؟ وقبل ذلك، لماذا بالذات تسير عكس ما توجهها إليه؟ جرّبَ ذلك مراراً، وتأكد منه، حتى أصبح معرفة مسلمة.... كان يمسك الخنفساء، أية واحدة منها، ويوجهها وجهة ما، لتنحرف مباشرة عكس ذلك.... وهكذا. ربما يكون علَّمها وجهة الكثيب في أغلب الحال، أو في بعضها على الأقل ... ووجد تفسير ذلك ... أكثر من تفسير يرتاح إليه ... المهم الآن، أين هي خنفساؤه تلك ؟

الخنافس ترتقي الكثيب فيما يبدو تنشد الدفء في الرمال ... أو من أجل أن يلتقي بعضها ببعض لقاء حميماً بعيداً عن فضول أو إزعاج كائنات أخرى ... ولن يقول إنها تصعد إلى الكثيب لأنها تحب الكتابة على الرمال ... أو لتمارس النقش على أديمها الرخو ... رغم أنه مأخوذ فعلا، باستمرار، بسحر آثارها الجميلة على الرمال ... أجمل شيء يمكن أن تلحظه العين وتقرِّبه ... هو الذي سحرته الكتابة إلى أقصى حد، كما سحره كل منقوش أو مخطوط ... بطبيعة الحال صادف مراراً خنافس على الكثيب مثنى مثنى في التحام وجود صميمي... وحلا له أكثر من مرة أن يزعج مثل هذه اللحظات الخنفسائية الهانئة ليتملى انزعاجها من ذلك، وفورانها وهي تسعى مهتاجة إلى كل اتجاه ... قد تلتقي وقد لا ... إلا أنها لا يمكن أن تكون جميعاً تقصد الكثيب لهذا الغرض بالذات، فهو متأكد من ذلك ... جد متأكد، والأدلة كثيرة لا داعي ليتابعها ... إنما لماذا غرام الخنافس بالكثيب ... أعالي الكثيب؟

.. أوشك أن يعتقد أنها ربما تبيض في دفء الرمال ؟وبحث عن ذلك كثيراً، فلم يهتد إلى شيء، ثم قلل من أهمية افتراضه هذا تحولُ الرمال ... فهل تريد الخناقس أن يحصل لبيضها ما يحصل لآثار سيرها على الرمال ... عندما تذروها الرياح..؟!

أين هي إذن خنفساؤه تلك ؟ رنا حوله في الكثيب متتبعاً بعض آثار .. آثار كثيرة لخنافس عديدة، من مختلف الأنواع متعرجة متداخلة متلاقية أحياناً ... وأحياناً متوازية... الصعوبة في أن تعرف وجهتها ... هو يعرف ذلك... ولكنه قبل أن يعرف ذلك، كان يتتبع الأثر، يتقصاه، لكنه لا يعلم إن كان في حركته هذه يرجع إلى الوراء أم يتقدم إلى الأمام.

أين تكون الآن ... خنفساؤه تلك ؟ يقدر سرعتها، ويستطيع أن يرسم دائرة تنقلها ليوم وليلة ... خاصة عندما يضعها بنفسه على كثيب في عمق الكثبان إذا ساعدت الريح بالتخلف والغياب ... وهو يعرف خنفساءه من خط سيرها. كانت مشكلته في البداية أن يتعرف على خطها ... كتابتها على الرمال ... أو خط سيرها ... سيان... إلا أنه اهتدى إلى ما يهديه إليها من بين ألف خنفساء مشابهة، في سيرها على الرمال؛ حصل له ذلك وتيسر عندما فكر بأن يجعل لسيرها علامة مميزة ... علامة تخص خنفساءه بالذات، فكان أن جعل في إحدى أرجلها خيطاً قصيراً دقيقاً ... ومنذ ذلك، ولذلك أيضاً أصبحت كتابتها على الرمال ذات نبرة خاصة متميزة ... ولتكتب سائر الخنافس ما تشاء، كيف تشاء، فهو يتابع

واحدة وحيدة فريدة بالذات.

أين هي ؟ جال حوله في الكثيب، والكثيب المجاور، وما بينهما وبين ثالث ... وآخر .. لا يمكن ... لا يمكن أن تغيب إلى مسافة أبعد ... لا يمكن ... يبقى أن تكون تخطَّفَها الطير أو الريح ؟! الريح لا. قُنن الكثبان الرملية، تدل على هدوء وثبات كما تركها البارحة على الأقل ... والطير ؟ ممكن ... فالعين الصافية الدقيقة المحدقة الراصدة من أعالي الفضاء يمكنها بسهولة أن تميز خنفساء تدب على أديم الرمال ... لكن أي طير ؟ ولم هذه الخنفساء بالذات ؟ لم يتوقف ذهن الفتي عن سؤال ... ولا توقفت همته عن بحث ولن ...

ينقب، يقرأ ويتقرى ... أين ؟ آثار متداخلة متقاطعة ولكن، لا شيء ينبئ عن النبرة الخطية، الدقيقة، تلك التي تمثل بصمته وبصمة خنفسائه ... ولا يمكن أن تكون قد ماتت .. هكذا بين يوم وليلة ... وأين هي، حية كانت أو ميتة ؟ تموت ؟ وماذا يميتها؛ لا تتنفس .. ولا تقتات ولاتفعل أشياء كثيرة أخرى كما تفعل غيرها من الخلائق... على الأقل يستطيع أن يؤكد أنه يجهل جهلا تاماً كيف تقوم بحاجاتها الأولية .. وبالذات أثناء حضوره ومراقبته لها ... أو عند إحساسها بذلك فيما يبدو ... هكذا جرب أن يدفنها تحت الرمال ... جرب ذلك، بادئاً بمقدار قليل أول الأمر ... تريث ليجدها بعد قليل تنفذ منه تسبقها شعيرات المقدم على رأس نشيط قلق لا يستقر، حتى تظهر كاملة بنبرة الخيط القصير الدقيق ... ثم لا تهدأ ولا تستريح وهي تطل على البسيطة منبعثة من أعماق دفينة تحت الرمال، بل لا يبدو أنها تحيا أو تعي فارقاً بين الحالين ... لعلها بدون شك تحس بالجهد المبذول ما بينهما لا أكثر ... سوى أنها تستمر نشيطة في سيرها إلى حيث تريد، وبالضبط عكس مايراد لها، بها.

جرب مراراً ذلك، ضاعف من حجم الرمال المصبوبة على الخنفساء في عمق ما يحفر لها ويدفن ويغمر بالرمال. كان يكتفي في اجتهاداته الحسابية أن يقدر الزمن اللازم لظهورها، ويخط دائرة الظهور الممكن المتوقع، ولكنه لم يفلح مرة واحدة في تحديد الوجهة التي تطلع منها. لا يهم . المهم الدائرة والحساب. واستطاع أن يحدد مدى (دائرة) سيرها ليوم وليلة... ولكن أين هي الآن ؟ تخطفها الطير أم الرياح ؟ أي طير وأية رياح ؟!

بعد فترة يأس وحيرة وقف الفتى. وجد الفرصة لينتبه لقطيعه من جديد، المهاري بدأت تتنشق نسائم العودة، والشمس في علاها تسر ذلك ... وتلك التي غابت وظلت تشغل فكره لا يمكن أن تغيب هكذا وإلى هذا الحد ... لن تطير أو تمعن في الغوص فيي عمق الرمال ... هي التي يعلم جيداً أنها تنبعث من كل وضع لتتجه إلى الأعلى ... أو عكس ما يراد لها على الأقل ... سيان ... لا يمكن أن تغيب عن حسابه وموقعه إلى هذا الحد ... إنما إنما... ربما ... حقاً ... ربما تكوت فقط، فقدت ذلك الخيط ... فقط!

أهْدَابُ شُوشَا

■ محمد عز الدين التازي

اتسع المكان، وكان ثمة شريط للكاراطيه يُعرض على شاشة التلفزيون، الذي تم رفعه على محمل في إحدى الزوايا، والحركات الرعناء، المقاتلة، والصرخات، تشد عيون الزبناء إلى تلك الزاوية، وقد غابت عيونهم وتناومت، ولم يظهر عليهم أي انفعال بالقتال والصراخات والصرع والضغط بأجساد على أجساد، فقد كان المصارعون قبيلة خرجت إلى الشارع، لتحارب قبيلة أخرى .

عيناها منكسرتان أسيانتان، سقطت نظراتهما في بئر سحيقة، قد ظهرت على ملامحها حالة الغياب وهي تحاول أن تستعيد النظرات من تلك البئر .

ارتعبت، وتفاجأت بأنها قد فقدت إمكان أن ترسل نظراتها بشكل عادي حالما يكون هناك ما يدير النظر، أو حتى عندما يجد المرء نفسه مضطرا لأن يجول بعينيه في المكان، على أُلْفَته وعاديته، ربما لتبديد الوقت وتصريف الضيق بالمكان.

بَاسمت شيئا مجهولا، ماثلا في فراغها، وهي تغسل كأسا لا تنظر إليها، بل كانت نظراتها واقعة في أغوار تلك البئر، ثم عصرت قهوة وقدمتها لأحد الزبناء، صبت الشراب في كأس بحركات بطيئة محاذرة وهي تخشى أن تغرق نظرتها ثانية في كأس الشراب فلا تستطيع أن تستعيدها إلا بعد ذلك الجهد والغياب، اللذين ما تزال آثارهما بادية على ملامحها، وهي تشخص في الفراغ .

يداها بيضاوان نظيفتان، والشعر الأثيث يتدلى على الكتفين، والوجه مستدير أبيض مشرب باحمرار، وعيناها خضراوان كأنهما من زجاج، وأبعاد النظر لا مرئية حتى إنها تتجاوزنا وتخترق الزبناء المتناومين، المشدودين إلى شاشة التلفزيون، وقد توزعوا بين الجلوس على الكراسي العالية والوقوف في فساحة المكان، مبعثرين لا ينظرون إلى بعضهم، ولا يقولون شيئا .

ناداها أحد الزبناء بفرقعة من أصابعه، فارتعبت، ونفرت، ثم جاءت إليه شاخصة في فراغها

الممتد، وعيناها أسيانتان منكسرتان، صبت الشراب من القارورة في كأسه بنفس الحركات البطيئة، المحاذرة، وهي ترى ولاترى، حتى إنهاقد جعلت أصابعها ترى الشراب ينسكب في الكأس بمقدار هو نفس المقدار، والأصابع تُمِيل عنق القارورة ثم تحبس الحركة وتعيد القارورة ومكانها في الرف، أو إلى عيني الزبون .

أدارت نصف وجهها لجهة ونصفه الآخر لاختباء محتشم كأنه جهة أخرى تستطيع خلالها أن تمد نظراتها نحو المسافات التي لا يحققها المكان، ومن غير أن يرقبها أحد، فبدت والهة ربما بانشغالها بما كانت تراه خارج المكان .

ترددت وتراجعت، نفرت فاضطربت حركة وقوفها، وأعطتنا ظهرها فبدت تقاسيم الظهر والكتفين الناهضين وقد ارتخى عليهما شعر أثيث، واللباس براق أبيض، والأزرار مشدودة إلى الخلف.

ثم جاءت نحونا وعيناها تحاران أن تحطا على مكان معين، باسمت نفسها وهي تستغرق في نظرها البعيد، وأغمضت عينيها ثم فتحتهما، فاندلت الرموش وارتفعت، وبين الحركتين كانت قد رمت حجرها من العينين

هل أصاب ذلك الحجر أو لم يصب ؟

لم تنظر إلى حجر عينيها إن كان قد أصاب أو لم يصب، وظهر عليها التردد بين الوقوف والرغبة في الإنجاب، ثم أخرجت صحن السلاطة وصبت الخل والزيت، ووضعته أمامنا.

لم تكن واقفة في مكان . تحولت إلى رفيف كأنه الجناحان،أو الغربة في الأهداب،أو المرئي الهارب الذي لا نراه إلا حالما تصبح حالتنا شبيهة بهروبه وابتعاده في الشرود.

ولما كنت واقفا بين صاحبين، في الوسط، صامتا وهما صامتين، فقد قلت لهما :

- أريد كأسا، ولا أستطيع أن أنفرها

ضحك أحدهما وقال :

-نفرها ! نفرها حتى نراها تتحرك.

وقال آخر :

-كيف ؟ هل هي مخبولة ؟

لم يرد عليه أحد، فقال :

-لعلها تسافر إلى الأقاصي .

ثم تابع نظرها إلى البعيد وقال :

-لعلها منسية، أو مريضة بالوهم، أو مسكونة بعذاب الذاكرة .

صمت لحظة وقال :

-ولماذا لا تكون ممثلة تؤدي دورا ما على هذه الخشبة ؟

نظرت نحوه بنظرات غريبة فيها إشعاع خاص يوحي بالعتاب وكأنها قد تابعت حوارنا من ذلك الغياب، ومع النظرة، رمت بحجر آخر من عينيها، ولم تتعقبه هل أصاب أم أنه لم يصب

تجاهلتها نظراتنا لبعض الوقت، ولربما انصرفت أو بقيت في مكان وقوفها من غير أن تشعر بها، فقد أخذنا حديث الأقاصي، والأصقاع البعيدة، والغربة التي لا تُرى إلا في الأهداب، وصخبنا، حتى امتزج صخبنا مع صرخات لاعبي الكراطيه المنبعثة من التلفزيون، فاكتشفنا أننا

كنا نقاتل في ذلك الحديث، وتضاحكنا، ونظرنا إلى كؤوسنا الفارغة.

قال أحد الصاحبين :

- هل ننفرها ؟

كانت كؤوس كل الزبناء فارغة، ولم يجرأ أحد على أن يفرغ بأصابعه، أو يناديها: "نينيا" حتى تخرج من موقفها وراء المصطبة وفي يدها القارورة، فقد أخذهم النسيان، ونسوا كؤوسهم فارغة، ونسوها

رنا أحد الصاحبين بعنقه نحوها فرأته وما رأته وتباهت بقدرتها على أن تجول في المكان حتى وهي فيه، حاصرها الصاحب بنظراته، وقال لها :

-ما اسمك ؟

ارتخت أهداب عينيها وقالت من غير أن تنظر إليه :

-شوشا

فقال لها :

- وهل هو اسم للتدليل ؟

امتعظت وهي تنظر إلى مكانها الذي لا تراه، وقالت :

- كلهم ينادونني شوشا

وعندما نطقت الإسم قوست الشفتين وأخرجتهما ونظراتها تغيب في سديم المكان .قال لها :

- هل أنت شوشا ؟

قلد حركة تقويس الشفتين وانفراجهما فلم تكن تراه ولم ترد، لكنها انتبهت إلى الكؤوس الفارغة فأخذت القارورة وقربت فتحتها من الكؤوس وصبت، ثم انصرفت وكأن جسدها لم يأت، وكأنها هنا وهناك.

اقتحم المكان جماعة من الشبان وهم يصخبون، والتقوا عند الباب بزبناء آخرين ينسحبون، وماج المكان بالحركة والصخب، وكانت صرخات لاعبي الكاراطيه في الشريط تتداخل مع أصوات وثرثرات الخارجين والداخلين.

لم تلتفت نحو الباب ولم تغادر جهتها التي كانت محدودة في الفراغ الفاصل بين الرفوف والمصطبة، ولم ترمش حتى استحالت إلى طيف،من فرط شفافية جدها وبياض الثوب، وانفتاح عينيها على الماوراء .

قال أحد الصاحبين، وهو يشير إلى جماعة الشبان :

-يأتون من الجزر، ومن الفقدان، ولا يرون شوشا ؟

قال الآخر :

- وهل هم بحارة أو آفاقون ؟

قلت :

- إنها ذاهلة، فكيف يرنها وهي لا تنهض دجاجة عن بيضها ؟

قال :

- ولكنها ذاهلة في الجزر والفقدان .

قال الآخر :

- صغيرة، ولا تستحق كل هذا التيه .
- لكنها تحيا في مكان صغير، وأبراجها عالية .
- وموتها، أليس هو ما يأخذها ؟
- ولربما حياتها هي التي تأخذها إلى الأماكن .

في تلك اللحظة دفع الباب قزم وتوجه نحوها، فرأته وأضاءت عيناها، ورفت أهدابها كأنما تنفض عنها الغبار أو البلبل أو الغربة ابتسم لها وتسلق الكرسي العالي، حتى قعد، فجاءت بالكأس النظيفة ووضعتها أمامه ثم صبت له من القارورة.

كان أصلع غائر العينين، فوق جفنيه العلويين جفنان آخران سميكان يثقلان على نظره، ويداه القصيرتا الأصابع تمسكان بالكأس، وشفتاه المكتنزتان تظهران قواطع صفراء منخورة وهما ترشفان من الكأس، وعيناه عليها، وهي تتراقص، وتصفف شعرها الأثيث على كتفيها، وتباسمه وتَتَولَّهُ نظراتها فيه .

زادته كأسا وانصرفت إلى إطفاء التلفزيون وجمع الكؤوس وغسلها، وبعدما غسلت آخر كأس، بدأت في إطفاء الأضواء، ونزل القزم عن الكرسي العالي، وحال خروجنا رأيناه يساعدها في إغلاق باب المحل، ثم عانقته وقبلت شفتيه، ووضعت يدها على كتفه، وسارا وسط زخم من المطر حتى أخفتهما الشوارع .

تعبير الرؤيا

■ **أحمد بوزفور**

الحلم :

رأيتني أعمى، تحت المطر. كنت شخصين اثنين : الرائي والمرئي. الرائي قابع خلف المشهد يرى كل شيء ولا يرى. والمرئي سائر أمامه يتخبط تحت المطر. أعمى لا يرى شيئا ولكنه يتقدم، وهو يحس بما حوله : يحس بهذا المطر الهاطل دافئا لا باردا، لنقل، فاتراً، فاترا في درجة حرارته، وفاترا في أثره في الحس معا، يتساقط بغزارة فوق رأسه فيلبد شعره، ويتسرب على جسده، وينفذ تحت ما لعله كان قميصا .. نعم، هو قميص، ولكن كأنه ليس هذ الحديث من القمصان الذي يلبسه الناس اليوم، كأنما هو «شامير» تنقفل عروته الوحيدة في جانب العنق على الكتف وليس على الصدر. وفتحة الشامير على الكتف تمتص ماء المطر وتوزعه على الظهر والبطن، وكأنه ماء أسود. يراه الشخص القابع أسود، ويحس به الشخص المتحرك أسود حتى دون أن يرى. كأنما هو ماء طين لا ماء مطر. ماء له لون أسود، وله صوت كالفحيح، وينساب متلويا كانسياب الثعابين، ينساب حتى يصل الفخذين، ويلوب كالرغبة العظشى حول عضوه التناسلي الذي ينتعش وينتصب.

تمسك بيده يد لا يراها كأنما لتقوده نحو هدف ما. يد رخصة لينة، منقوشة ـ يحس ـ بالحناء .. يد حمراء. ويسمع في نفس الوقت شخصا يقول : «مخضوب البنان» (1) وكأنما ليس شخصا آخر خارجه يقول ذلك. كأنما هو يقوله أو شخص داخله يقوله.

المطر يلح على اليدين المتعانقتين حتى ليكاد يمحو الحناءمن الكف المخضوبة، ولكنها لا تَّمحي. كأنما تمنح حمرتها من طاقة داخلية لا تنضب، بل تلون المطر الأسود حتى يصبح هو الآخَر أحمر.ثم أراني فجأة طفلا صغيرا يجري ليختبئ من المطر. أدخل دار «بوراسين» جار جدي في «العروبية».

بوراسين وجدي يتحدثان حول النار. ابنتا بوراسين تجريان بثوب تجففان به شعري ووجهي. أجلس بين البنتين : الشقراء والسمراء. شقراء ليس تماما (زعراء) وبياض ساعديها الخارجي من الأكمام وركبتيها اللتين تتعمدان لمس ساعده الأيمن بين الحين والحين. وأختها

السمراء بشعرها الأسود الغزير الثقيل (ثقيل بالنسبة لخفة شعر أختها) : كأن الشقراء تحمل الأزهار والسمراء تحمل الثمار .

كنت أجلس بجنب الشقراء وأنا أقول في نفسي : «ذهبى الشعر» وأختها السمراء تنادي عليها لتكلم أمها، فتقوم بعد لأي وهي «منرفزة»، لتأتي السمراء وتجلس مكانها، ولتحكي، ليس كأختها بصخب، وعن الأخريات، بل بهمس، وعن نفسها. ولكنها ثقيلة نوعا ما ... كالزيت فوق الماء . وأنا أقترب لأسمع، فتتباعد، وتقول فيما أحسب . إنها تنسج الزرابي وتطرز القفاطين أو تدرز العقيق في عقود أوتفلّي رأس أخيها الصغير أو تضفر الحلفاء أو تنقي القمح أو تفتل الكسكسو أو تحلب المعز .... أو شيء من هذا القبيل أو أشياء هذا القبيل كلها (قبيل الأصابع وصنائعها التقليدية) .

وتعود أختها لتنهرها وتطردها (مع أن السمراء هي الأكبر) وتجلس لتتابع حديثها معي عن الحب . (عن الحب ؟ أو عن العطر ؟ أو عن العرس ؟ ...) بل عن الحب . كنت أسمعها تقول إنها تحبني أو إنها لا تحبني، أحسست أنها تقول الجملتين معا في وقت واحد، وهي تنظر إلي ساحرة العينين جادة الشفتين .وأبوها يتابع الحديث مع جدي عن أنه ليس سهلا، وأن بناته أشرف البنات، وأن أي واحد لو تجرأ علي بنته الشقراء هذه «التي تتحدث مع حفيدك هناك، لقطعت رأسها» (أو قال أنفه؟) . وكأنما يُسمعني ، وكأنما يعنيني، وكأنني محتار في موقفه المزدوج : يحرضني ويحذرني معا فأعتذر بسرعة وأقول : إني مضطر للرجوع إلى دار جدي لأمر ما (لم أفصح عنه حينها أو لا أذكره الآن) وكما لو أردت إظهار المودة والإحترام لبوراسين، بالغت في تحيته، وهكذا حين مد لي يده (أنا واقف وهو جالس) انحنيت عليه لأُقبل رأسه، فقام نصف قيام وهو خجل مرتبك، فسقط عنه طربوشه (طرربوش وطني، مستدير السطح لا مشقوقه، وفي وسطه حفرة صغيرة) والعجب أن رأسه العاري المحلوق كليا، بدا ـ بعد أ ن سقط عنه الطربوش ـ وكأنه طربوش اخر، في وسطه حفرة . وكأنه خَجِلٌ من انفضاح طربشة رأسه، وكأني أكثر منه خجلا لكوني سببت له هذه الفضيحة . واختلط خجلي من ذلك بدهشتي من كونه يلبس الطربوش وأنا أعرف أنه يلبس العمامة دائماً .

ARCHIVE

في الطريق إلى دار جدي كأن ثلاثة شبان يسدون الطريق:أحدهم بجلباب مخطط ، على وجهه علامات استهتار ولامبالاة المجانين : بشفاهه الغليضة، وعينيه المسطحتين، بدون أغوار. والثاني هو الذي أثار الشك في نَفسه، فقد كان وجهه واسعاً (قميصه نظيف . أزرق ؟ أوأخضر ؟ أوكاكي ؟) ولحيته مشذبةً حول الفم، وعيناه واسعتان سوداوان عميقتان مثل كاسترو (4)

هل هم سياسيون ؟ والثالث نحيف عصبي، وهو يقفز هنا وهناك في طيش واستمتاع مريض بالحركة وبالفريسة معا. كلا إنهم قطاع طرق. لصوص ببساطة. متى بدأ اللصوص يظهرون هنا ؟ إن في جيبه بعض الدراهم : خمسون. وخمسة عشر في الجيب الآخر. ولكنها دراهم يحتاجها للعودة بأمه إلى المدينة. ماذا يفعل ؟

وهم يسخرون منه، ويشيرون في سخرياتهم إلى ما في جيبه، وهو يقول لهم إن من الأحسن أن يبعثوا معه بأحدهم إلى دار جده، وسيعطيهم كل ما يملك من دراهمه الموجودة هناك، وبينه وبينهم مسافة لا تزال، وهو يستطيع الهرب لو شاء، وهو يهرب فعلا، ولكن سيره يتسم بطابع حيواني، كأنه فيل هارب أو ديناصور. يقتلع قدميه من الأرض بصعوبة. وزاد

الطين بلة ووحلا هذا المطر الذي عاد إلى السقوط بغزارة، والذي أخذ «يكعبل» قدميه ويلطم خديه ويضبب الرؤية أمام عينيه، حتى ليحس بعبث الجري، فهم طبعا سيلحقونه. ولكنه يعتمد على حتمية قدرية في الافلات، لأنه أخذ يعي بشكل ما أنه يحلم، وأنه في هذه الثانية أو التي تليها سيفيق، وسينجو. وأثناء اقترابه من دار جده في حركة أشبه بحركة السينما البطيئة يأمر النساء والصبيان بالدخول إلى الدار وإقفال الأبواب. يأمرهم بإشارات يده فقط، فنفَسُه المتلاحق والمتقطع لا يسمح له بالكلام، ولكنهم يفهمون، وكأن الوقت وقت «سيبة» تكفي إشارة هلعة صغيرة لبث الرعب وإغلاق الأبواب، ويصل، ويدخل من أحد الأبواب فيجد أمه، ويخاطبها قائلا في بساطة مسرعة، وفي لامبالاة تعمدها ليوحي بتلقائية وعفوية وشجاعة الدفاع عنها : «هاتي ساطورا» (أو قال قدوما ؟ أو مقدة ؟). وأمه ترضى منذ ذلك وتقبله (بل وتبسم له، ولكن في لا مبالاة العارفة بنقاط ضعفه أو المستغنية عن الدفاع أو اليائسة).

ويقبل أحدهم (كاسترو)، كما لو علي دارجة نارية. وقبيل وصول الدراجة العدوة إلى الباب المغلق، تظهر أخته المتخلفة عقليا. وبالطبع يفتح لها الباب لتدخل. فيدخل كاسترو بسرعة في إثرها. لم تأت القَدُوم بعد. ولكن حمدا لله، هاهي ذي عصا غليظة، حتى ولو كانت من خشب منخور، وهو يستطيع الدفاع بها. يستطيع مفاجأة خصمه، وضرَبه على وجهه بالعصا. ومادام قد جاء وحده فسينتهي منه بسرعة. ولكن كاسترو يتفادى الضربة بمهارة وهو يضحك، ثم يتقدم إلى الداخل من باب ضيق. يدخل إلى حيث الغالي والنفيس، إلى حيث الحُرَم، إلى حيث الخالات والأخوات، إلى حيث الأم : (الحمقاء التي لم تفر إلى أعماق الدار الداخلية، وبقيت تراقب من نافذتها المستطيلة). ويقبض كاسترو على يد أمه ويعَضها. (كأنه مكلوب) (اليسرى أو اليمنى ؟).

أمه بعد العضة تبدو مستسلمة ناعسة. تصعد إلى إفريز نافذتها المستطيلة الواسعة، وتنام عليه واضعة يديها كلتيهما تحت خدها الصغير.

يخرج كاسترو إليه الآن، ليصفيه لا بد، ولكنه حين يرى ما وقع لأمه يكون قد غَلَى كقدر، ويهجم على صاحبه بيديه المجردتين دون أداة. يغمر غضب أبيض كالحديد المحمَّى، ويَأس شامل كالماء الداكن حول الغريق، ويقبض بيديه العاريتين على عنق خصمه وهو يصرخ صرخة : (طرزانية ؟ أوكلبية ؟) طويلةً كعُواء كلب متنبئ. عواء طويل طويل، حزين حزين، مخيف مخيف، وتمر في ذهنه أثناء هذه الصرخة - وفي ذهن خصمه أيضا، يحس - صور كصور شريط سينمائي تطالعه أمامك، تقبض على الشريط بيدك وتستعرض لقطاته. صور متقطعة : صور تعذيب سياسي تعرض له من قبل (وتعرض له خصمه أيضا). الصرخة أشبه بشفرة لغوية يقول مدلولها :إن القاتل والمقتول ذَوَا قرابة. ولكن الوقت كان قد فات، وخصمه أصبح جثة هامدة.

القاتل شُفي (من خوفه ؟ من تعقله ؟ طموحه ؟ يأسه ؟)ولكن الرفيق المكتشف أثناء الصرخة كان قَد قُتل. والأم البريئة كانت قد أصيبت

الهوامش :

1) مخضوب البنان : كان في ذهني وأنا أسمع هذه الكلمة في الحلم : قصة قديمة مع أستاذ للأدب العربي بالجامعة. كنا طلبة ندعى الإنتماء إلى اليسار، وكنا نستغل أية فرصة

للسخرية من الأساتذة اليمينين. وحين درس لنا الأستاذ بيتي كثير: تمتع بها ماساعفتك ولا تكن ـ عليك شجاً في الحلق حين تبين وان حلفت: لا يَنّقُضُ النأيُ عهدها ـــ فليس لمخضوب البنان يمين أجمع رأينا على أن (يمين) في بيت كثير لا تعني الحَلف كما يقول الأستاذ، بل تعني مقابل اليسار، وأن غرض كثير هو أن يقول : إن النساء يسارياتَ بطبعهن، وأن الثقافة ـــ وهي حينئذ وإلى اليوم ثقافة الرجل ـ هي تعبيرهن العفوي عن طبعهن اليساري. وخرجت زميلاتنا في الفصل بقانون أنتربولوجي من المناقشة يقول: «المرأة يسارية الطبيعة يمنية الثقافة» .

2) ذهبي الشعر : كنا نسمع ذات مرة عبد الوهاب يغني : «ذهبي الشعر شرق السمات» فتساءل، أحد الأصدقاء في دهشة :(كيف يكون شرقي السمات، وذهبي الشعر ؟)، واذكر أن الآخرين كانوا يردون ساخرين : «ان من الشَّعَر لشِعّراً»

أو « ان شَعَرِ الشعّر شعري»

أو «ان الشِّعْر نبوءةَ، وإن الشرق سيعيد ترتيب حروفه في القرن المقبل، ويصبح أشقر» ...إلخ .

3) بوراسين : كنت - وأنا طفل صغير - أنظر إلى رأسه متعجبا، وأتساءل: لماذا يسمونه بوراسين ؟وكان أحيانا ينزع العمامة بيسراه ليحك رأسه باليمنى فأقترب مسرعا لأنظر إلى هذه الرأس عارية، ولكنه كان يعيد العمامة دائما قبل أن أرى الرأس كلها، مما جعلني أتخيل دائما أن في وسط رأسه شيئا ما :

(راس أخرى مثلا !).

4) كاسترو : كنت دائما معجبا بكاسترو، بوجهه العريض، ولحيته الصافية وبعينيه السوداوين العميقتي الغور. ولست أدري لماذا كان يختلط في ذهني دائما بعمر بن الخطاب وقطري بن الفجاءة ؟ ربما لأن اللحية توحي بالأسلاف، بالإحترام، بالعظمة الكلاسيكية وحتى بالطوباوية. وربما لأن أفكار أكتافيوبات عن الثقافة الأمريكولاتنية واختلافها عن الثقافة الغربية بحكم تأثير الحضارات الهندية ما قبل الكولومبية والحضارة الاسلامية الأندلسية، هذه الأفكار، قربت كاسترو وقديسي أمريكا الجنوبية في ذهني من قديسي الثقافة الاسلامية.

ولكن الوجه الكاستروي في الحلم بَدَا معادياً. ولذلك أثار الشك في نفسي، فكأنه وجه مزيف، كأن وجهه كله (لحية وعينين وحاجبين .... إلخ) قناع مغرضٍ يسرق به الثقة. كأنه وجه راسبوتين غيب يغتال الشهادة. ماض يسرق الحاضر، رؤيا تُضَبِّبُ الرؤية أو أسطورة تعوق الحداثة .

التعبير

1) ابن سيرين : الماء في الحلم خصب وغنى .
الطفل البنتان شباب .
العمى غيّ وضلال .

إن الشباب والفراغ والجدَّة   مَفْسَدَةٌ للمرء أيَّ مفسدة
لكن اللصوص أولياء إلهَ
والقتل هداية وإرشاد

الحالم شاب غني فاسد، يقيض الله له أولياء يهدونه السراط المستقيم، فلا يموت إلا وهو

مسلم صالح .

2) فرويد: للحلم ثلاثة بنى :

- بنية فوقية عليا هي حمرة الخجل، وعمى العين عن ارتكاب المحرمات، وقتل الآثم .
- وبنية تحتية عميقة توحي بأن الحالم هو الرائي أيضا وليس المرئي فقط . هواليد الحمراء أيضا وليس اليد التي تمسك بها فقط . هو اللص الذي عض الأم أيضا وليس ابنها فقط .

هو إذن بوراسين . ورغبته التي يحلم بتحقيقها هي أن يكون واحداً .

- وللحلم بنية ثالثة أعمق لا يمكن تفسيرها:«إن في كل حلم مستوى ينتهي عنده التفسير، سرّةً - إن جاز التعبير - تربط الحلم بالمجهول » .

المجهول :

ماء كماء بحيرة نرسيس، وأنا أطل عليه، وأنظر إليه، وأحدق فيه، فلا أرى في الماء ... غير الماء .

برد دسمبر

■ عائشة موقيظ

1) الغريمان :

أخيرا، نفذت المدية منه إلى عمق الصدر. هو قدّر أن الطعنة امتدت هناك، فصاح على الفور :

-أوه لا .. صديقي !

ثم نصب أمام عينيه الغائمتين أنامله المغمورة دما؛ كان هذا الأخير لا يزال خفيفا يتقاطر، فأدناه من فمه قليلا وهو يهمس في حنو أخير:

- لماذا يا عزيزي تخرج الآن في وجه كل هذا البرد ؟

المنظر برمّته كان قد بدا غير عادي من بعيد؛ شخص مطروح أرضا، بجسد مفتوحٍ على الريح، وآخر يتسلق جبلا قريبا في خفة جؤذر من غير أن يلتفت خلفه كما يفعل عَادةً باقي الجناة. قتله إذن !

قتله عند قدم الجبل، بين صخرتين عظيمتين في مكان خالٍ من أيّ عشب حتى لا يتمكن أحد ـ ربما ـ من اكتشافه قبل مضيّ أيام أخرى هادئة .

وهو يصعد الآن باتجاه الأعلى .. باتجاه قمة تنتهي عند أول السحاب، مع أن الجناة يفرون في مساحات أفقية ... !

بالتأكيد هناك شيء يستحق أن ننسب إليه كل ما حدث من اختلاف .. إنه البرد ..
برد دسمبر الطويل ... !

2) الموظف :

إنة ينهض الآن لأن عينيه وقعتا على عقرب الساعة السادسة .

مشجب الملابس يوحي بأن صاحبه سيعيش بعض المتاعب داخل هذه المدينة؛ الصقيع يملأ المكان، وهو لا يملك سوى بضعة قمصان حريرية رثة، ربطات عنق ملوّنة، وسراويل صيف

بعيد، وعليه ادخار حصة شهر آخر قادم قبل أن يحصل على بذلة صوف مناسبة.

هو يتجه الآن في خطوات مرتجفة صوب النافذة.. ثلج كثير بدأ يتساقط بالخارج، وهو ما يزالُ غير مقتنع بالسبب الذي جعلهم يختارون هذه المنطقة مكانا لعمله هو .

كأنها .. مزحة ! العمل مضن، والمرتب لا يكفي لإنجاز فرحة صغيرة، وبالمكان برد شديد يعلمُ أنه لن يحتمله لأيام أخرى قليلة قادمة..........

....

..........يغلق النافذة، يقترب من المشجب، يختار ألوانا مرتبكة، يرتديها بسرعة متجها صوب الباب. الريحُ بدأتْ تنفخ أوداجها داخل عظامه، وذراعاه الواهنتان تتشبثان في حرص شديد بحقيبة العمل الملتصقة على صدره كأنْسَبِ شيء لصدّ البرد، فيما شفتاه المتقصفتان تغمغمان في تعب قديم :

- كم إنك قارس .. بل جائر جدا .. أيها ال ... !

3) المساء الأخير :

لم أكن قد كففت عن الحركة بعد، حين مدَّ يدَهُ متحسسا شجرة البلاستيك الخريفية التي وضعناها معا وسط الفناء أول الأمر ..

- أنت لا تثبتين على مكان .. !
- أجلَ ..

أجبته في اقتضاب، ثم انحنيتُ اصلحُ وضع المناديل على المائدة .

لم يعد بامكاني النظر في عينيه بعد اليوم. قصة حبي جاءت كاذبة . وحين بدأتِ الموسيقى تنبعث من جهاز التسجيل، نزعتُ سترة الجينز من على ظهري، ثم أُحكمتُ وقفتي وسط المكان، وشرعتُ أرقص .. مزيجا من توقعات يونانية وعربية فعلتها في هدوء بعينين مغمضتين وجبينٍ مقطب.

حين انتهيتُ، صفق طويلا ثم نهض؛ مشى إلى حيث رميتُ السترة، حملها بين الأنامل، ثم ألبَسني إياها هامسا :

- ارتكبْتِ بعض الأخطاء وأنتِ تحركين قدميك . السترة ما تزال دافئة، وأنت ترتجفين

....

..........لماذا فعلتِ كل هذا الآن ؟

4) قارع الطبل :

كيف استطاع هذا الضَّحوكُ أن يتسلَّل ليقبع بأجود الأمكنة دوناً عن ابناء حرفته ؟

فرش قماش القنب الأسمر على الأرض، حيث وضع طبله المخضَّب، ثم قعد وظهره إلى سارية الممرّ.

كأن المارة يعرفونه !

بسرعة، كانوا قد أخذوا يرمون إليه، في تنافس عظيم بقطع النقود الملونة. لهذا السبب، كان يبتسم فاركاً يديه كلما تعثَّر شكلٌ واهنٌ داخل ما أمامهُ من زحام . ثم فجأة، وبقناعة رزينة، ضم إليه حواشي المعطف، أشعل سيجارة متآكلة، ثم أغمض العينين .

الطفل، صاحب الكاسكيتة الزرقاء الذي كان يرقبه على اليمين، بَدَا دهشا وهو يتأمّل رأس السيجارة في سخرية صغيرة؛ كانت النقطة المتوهجة قد خَبَتْ تماما، لكَنَّ شيئا كالسرطان اخذ يتسلل منها متحركا باتجاه الشفتين المزمومتين في إيقاع مقلق:

- ما الذي قد يحدث لوجهك الراكد بعد أن ينتهي رماد السيجارة إلى أسنانك الفاقعة؟ هل تستفيق أنت الآخر ملسوعاً كما يقفز مكان هادئ على قُنْبُلَة؟ الطفل صاحب الكاسكيتة الزرقاء، لا يحول عينيه عن المنظر أبداً؛ فالسيجارة مازالت تتآكل في حركة دؤوب، والرجل غارق في غيبوبة ثقيلة لا يقطعها رنين القطع المتهاوية بين فخذيه كالمطر .

وفي لحظة، وبشكل عابث ومفاجئ تماما، هبَّت على المكان ريح قوية أوقعت الكاسكيتة الزرقاء على الأرض، ثم قلبَتّ جوانب الخرقة ودحرجت الطبل . عندها فقط، استفاق الرجل، تطلع بعينين حمراوين حوله في قلق قصير ثم مدّ يده إلى السيجارة، فغاب الطفل جَرْيا يتبع الريح .

5) الأسماك التي لم تكبر :

اقرفص الآن على حافة الحوض المطحلب؛ إنه يصل مني لأعلى قصبة الساق. وهو نفسه الذي كنت اتسلقه من عشرين سنة بالركب والمرافق والأظافر كي أرى سميكاته الأربع الملوَّنة. إنها تتوسط الحوض الآن بنفس حركاتها القديمة :

الشبوطة الزرقاء، تعلق، في تواطؤ، بظهر الرمادية وتنحدران معا إلى القعر، حيث تلتصق الحمراء بقطعة مرجان مثبتة. يقضمان ذيلها، فتنقلب توّاً على الظهر في حركة ميتة. تحومان حولها قليلا، ثم تصعدان إلى الوسط، توشوشان بلا توقف. والصفراء .. إنها هي نفسُها بصمتها وسكونها مقتعدة منتصف الحوض كالنجمة .. !

الريح الخفيفة لا تكف عن تمويج صفحة الماء . وأنا .. أنا التي تطل الآن على حوض الأسماك الصغيرة من كل هذا العلو، أشعر بقشعريرة لذيذة تحتك بالعظام، فأضم إلى حواشي المعطف الوردي وأُفكر :

- يلزمها قليل من الدفء فقط، كي تكبر .. هذه السميكات القديمة .

أحمد المجاطي
= (من أجل الشعر وحده)

■ **محمد الأشعري**

قبل بضعة أسابيع، غادرنا الشاعر أحمد المجاطي بنفس الهدوء الذي دخل به حياتنا مكملا بذلك دورة حانية وقاسية في نفس الوقت. ولأن أحمد كان يكره الكلمات الزائدة ، والعواطف الزائفة، فإنني سأستحضر ملامحه معكم عارية من أقنعة الرثاء التي تصادر من الإنسان حياته مرة ثانية، عندما تحنطه في بلاغة الفقدان والإشادة السهلة .

ولعل أقصر طريق إلى مَكمَن تلك الملامح الآسرة، هو استحضار عبوره بيننا بكل تلك القوة وبكل ذلك التوتر المكتوم أو المعلن الذي كان دليلاً عليه في الحياة كما في الشعر .

عاش أحمد المجاطي تجربته الشعرية بعذاب خاص لم يقتسمه مع أحد فكتب قصائد شفيفةً وصلتنا لوعتها في تلك الأصقاع البعيدة التي يمتزج فيها انكسار الإنسان بقلق وجودي يسائل الكلمات والأشياء . كانت قصائد مبثوثة في شساعة صمت لم يتقنه أحد سواه، صمت مزيج من إنصاتٍ وغضب وحرية. هل كان مفتونا بحاجته الحميمية للشعر؟، هل كان مأخوذا في زوبعتها مجازفا بكل شيء من أجل لا شيء ؟ هل كان يبني في مكان ظليل من ذاكرتها عشه الشعري خائفا ومترددا وحاسما ؟ !

لا أحد يعرف !

كثيرون سيصرون على إشعال فتنته بتنصيبه ناطقاً باسم خيباتنا، أو بوضع زورقه في ماء هذا النهر الشعري الذي يتصور له بعض الناس ضفافاً ومنابع ومصباً. سيقاوم كل ذلك بسخرية سوداء، ليذوب كل شيء في كيمياء الضحك والهجاء المرهف .قبل أن يعود إلى بحيرته الزرقاء الدفينة، بحيرة الحروف والشجن.

أحيانا كثيرة كان شك أحمد المجاطي يعذبنا شكه في اللغة والتجربة معاً. ما معنى أن تكتب وتعيد، وتعيش ما تعتقده مصيراً مرصعاً بالمواعيد ؟ كان أحمد يحتقر كثيراً في الشعر والنثر، وكنا نعيش على هامش ذلك وليس بسببه حروباً صغيرة ننتفض لَهَا، أو نطرب، إلى أن تصبح مفتاحاً لشكنا نحن الآخرين .

فعْلاً، وإذا لم تكن كل هذه الضجة التي نَحْسَبُها تعبيراً عن زمننا سوى وهم من الأوهام

؟؟ هل يمكن أن ننحت في صخر معيشتنا بقسوتنا بقسوتها والتباساتها خيط ماء بارد، نزفه نشيداً من أجلنا، ومن أجل الآخرين ؟. سؤال نضعه متأخرين، فقد كان من الممكن أن نجعله تواطؤاً بيننا وبين أحمد، وربما كان كذلك كافياً للتخفيف من عذابه الخاص .

ولكن ألا يوجد الشعر كله في هذه المنطقة بالذات، منطقة الأسئلة المؤجلة والتواطؤ المستحيل ؟

عندما قال المجاطي تلك الجملة اللاَّمعة عن تلك العبارة المستحيلة (تسعفني الكأس ولا تسعفني العبارة) كان يضعنا جميعاً في قلب المعضلة الشعرية التي يعيشها نسقنا الثقافي، وهو يحاول ابتكار لغة ملائمة للتعبير عن نفسه، في مستنقع من الاحتباس وسوء التفاهم . نعم نكاد نحتاج إلى حروف أخرى لنحقق ذلك التصالح الصعب مع عباراتنا ومحيطنا وأشباهنا. وما أكثر ما ننسى ذلك أو نتحاشاه ! ومع ذلك فإن أحمد المجاطي سيباغتنا كعادة الشعراء في منعطف آخر، فوراء ذلك التوتر المضني الذي سَاءَلَ كل شيء، ووراء تلك الفورة التي هز بها شجرة الحداثة الشعرية معلناً إفلاسها، أو على الأقل معرضاً بأوهامها كانت تنسج - أكاد أقول بالرغم منه - خيوط تجربة شعرية عميقة تقول عنفها وعذوبتها وحداثتها بيسر لا يفضحه عسر الولادات ولا شساعة الصمت المحيطة بالتجربة، وكأنما كانت هذه التجربة نفسها صوته الآخر المضاد الذي يبتكر جواباً لكل هذه الأسئلة بالشعر، وبالشعر وحده ..

سيمضي أحمد المجاطي ذات صَبَاح ممطر إلى هدأته الأخيرة .. كانت التربة تستقبله ممتلئة بسحاب مباغت لم يكن ينتظره أحدٌ . وكأنها بذلك كانت تنحتُ آخر بسمةٍ في وجه الشاعر .

ولا شك أن أكثر من قصيدة قد اهتزت بها وَرَبَتْ تلك الأرض التي لا يهددها شيء مثل جفاف الشعر .

رحَم الله أحمد المجاطي . والسلام عليكم .

الشاعر لم يمت !

■ أحمد اليبوري

في غمرة الذكريات، تتبدى لي صورة شخص عنيد، في صراع دائم ومحتدم مع شيطان شعره، متجولاً بين الحقب والأصقاع، بحثاً عن كلمة تائهة أو صورة شاردة، عن شيء جديد يستمد نسغه من صميم التراث العربي، ويمتد بجذوره في أعماق الذات العربية : إنه شاعرنا الكبير المرحوم أحمد المجاطي الذي كانت تقام لمولد أمثاله، في أزمنة أخرى وأوطان أخرى، الأفراح وتدق الطبول، ويعلن الحداد عند رحيله الأخير.

الصدق والصراحة والشجاعة الفكرية صفات قاتلة مدمرة، لأنها تضع الكلمة في مستوى الفعل، والفعل في خدمة الحقيقة، وقد عاش أخونا المرحوم من أجل قيم ومثل، فاصطدم بواقع حربائي، يلبس أقنعة القيم، ويسنّ، في نفس الآن، خططاً لتدميرها، فتولد، لديه، شعور جريح بخيبة الأمل أمام موجات الانحراف والتحريف والسقوط.

من هنالك تلك النبرة الساخرة الماكرة الممتزجة بالألم في ثنايا أحاديثه اليومية، وفي تضاريس قصائده. أو ليس عنوان ديوانه «الفروسية» مليئاً بأنماط من السخرية، من عالم سقطت مدنه ورموزه وأبطاله، ولم تبق إلا نشوة الغبار في الساحة .. وبعض أصداء «الصهيل الميت» و «النخبب الكئيب» ؟

أمام هذا الواقع الموحش بقيمه المزيفة، كان عزيزنا المرحوم، مُزَوداً بثقة كبيرة في النفس، وباعتزاز أكبر بعبقريته، وبإيمان عميق بأنه يتوفر على سجايا تؤهله لأن يكون الصوت الصافي لعصره، مقدماً نصوصاً شعرية تستمد قوتها وأصالتها من تَفردها على مستوى التعبير الاستعاري الذي يحمل الكلمات العادية إلى نبضات شعرية ذات ألق وتوهج وسحر وجاذبية، مايفتأ القارئ يرددها ويستعيدها، بدون انقطاع، وكأنها جزء من حقيقة أبدية، ومن تعبير مُعجز لا يستطيع غيرُه أن ينسج على منواله.

هذه الثقة بالذات وتلك الطاقة على الإبداع، هما اللتان جعلتاه يشعر في أعماقه بأنه (الشاعر)، بالحروف البارزة، لا يضاهيه أحد، يتسنّم قمة البحتري وأبي تمام والمتنبي

وأضرابهم، في تاريخ الأدب العربي .

ولاشك أن مثل هذا الموقف، الخاص ببعض كبار الفنانين، ترافقه علاقات اجتماعية متوترة، نتيجة الإحساس بالمنافسة غير المشروعة وغير المتكافئة .

أخونا المرحوم لا يؤمن إلا بالنموذج الشعري الأمثل الذي يصوغه بكل حدب وعناية وإتقان، عبر قصائده، ناسخاً من تجاربه الخاصة رؤى شعرية إنسانية تبلغ ذروة الشفافية والتألق والخصب، مردداً :

« وأنا أراود كل شاردة
لأسكن
في حماها
... وأنا الذي آنستها
ناراً
وجدّلت السرايا
عبر أحرفها
لتقتحم السرايا »

كان عزيزنا أحمد يعيش ، باستمرار قلق الإبداع، بحثاً عن الكلمة الصغيرة التي تعكس عالماً فنياً شاسعاً، وقلق رسالة الإبداع، في أبعادها الوطنية والقومية والإنسانية، وذلك ما جعل قصائده تطرح، بكل دراية، أسئلة الشعر، في علاقاته بأسئلة المصير، متجاوزة كل تضييق، عبر الأجيال أو التيارات، معتنقة الجوهر الشعري الأصيل الذي لا يعترف بالحدود المصطنعة .

شعورنا بفقدان عزيزنا أحمد أنّ هُلْكَهُ ليس هُلْكَ واحد، ولكنه "بُنْيانُ شعرٍ تهدما"، وما ديوان الفروسية إلا علامة حية خالدة على عظمة ذلك البنيانَ الشامخ .

أحمد المجاطي
ملامح من سيرته وشعره

■ ابراهيم السولامي

أدرك جيدا أن الموت حق وأنه مصير كل حي طال عمره أم قصير. ولكن هذا الإدراك اليقيني لم يمنع الألم العميق من أن يتسرب إلى قلبي وأنا أتلقى نعي صديقي العزيز الراحل أحمد المجاطي . ساءلت نفسي كيف تنطوي صداقة حافلة جمعتنا ثلاثين عاماً في رحاب الجامعة. وأحيانا في سكن واحد. هو إذن عمر مديد عانينا فيه أحداثا طاحنة مرت بوطننا وبالعالم العربي قوّضت أحلاماً وأسدلت سجوفا من الإحباط والخيبة والمرارة لا تتلألأ فيها بعض الآمال حتى تخبو.

لحسن حظي، وحظ كثيرين، أن شاعرنا الفقيد كان ينسج من خيوط وجداننا الخفاق سطورا من دفق الشعور ترصد تلك اللحظات المزلزلة فتشحنها بالدفء والتصوير الجميل الطافح بالإصرار رالعناد والتحدي:

وليس غريبا أن تطول معاشرتي لشعر الراحل العزيز، منذ أن قرأت أشعاره الأولى، فلم تنقطع أبداً رغم أن السنوات الأخيرة باعدت بيني وبينه إذ انتقل إلى كلية آداب الرباط ومكثت بكلية فاس.

ليس غريباً أن تطول هذه الصحبة الحميمية لأنه كان خير من عبر عن طموحنا وعن التشوف، والرغبة في الإسهام في نهضة وطننا وتقدمه. ليس غريباً لأن نشأتنا كانت في أسرتين متواضعتين، هو بالبيضاء، وأنا بالقنيطرة؛ أسرتان عرفتا شظف العيش وعرفتا الكفاح الوطني. وليس غريباً لأننا درسنا بالمدرسة الوطنيةالحرة، وهي مهد أُسِّس للحفاظ على الهوية المغربية لغة، ودينا، وأرضا، وتاريخا. وليس غريباً لأننا درسنابالشرق العربي، هو في سوريا، وأنا في القاهرة أيام الأحلام الكبرى للوحدة العربية من الماء للماء، وأيام العشق الساخن للحرية والطموح البعيد في الغد الساطع والأمل الذي كنا نظنه لن يكون إلا شروقا متصلا..

وبديهي أن هذه الأسباب ليست وحدها الدافعة ليكون شعر أحمد المجاطي ذا تأثير غائر في نفسي منذ أعوام؛ فتلك الأسباب أُلْفَت أمامها موهبة فذة، وشاعرية مثقفة، وشخصية صلبة

خُلقت لتأدية رسالة الشعر النبيل بجدارة وأمانة.

* * *

الشاعر العزيز أحمد المجاطي كان حاد الطبع، مشاكسا إذا انتقد؛ ولكنها الصورة الخادعة لمن يعرفه عن كثب، فوراء تلك الصورة قلب نبيل شديد الرهافة. كان في بعض ملامح سيرته أشبه بشاعر مصري مجيد توفي منذ أعوام قليلة هو "أمل دنقل" ففي كتاب زوجته عنه صفات تكاد تنطبق على شاعرنا الراحل العزيز . تقول عبلة الرويني عن أمل :

«بسيط في تركيبة شديدة، صريح خفي في آن واحد، انفعالي متطرف في جرأة، كتوم، شديد الصلابة، لا يخشى شيئا لكن من السهل إيلام قلبه».

كثير من أصدقاء المجاطي لم يقتحموا عرينه تهيباً حتى إذا عرفوه وجدوه أقرب إلى أنفسهم مما يظنون، كانوا مثل فاروق شوشة الشاعر المعروف مع أمل دنقل، وقد عبر عن ذلك في مرثيته لأمل بقوله :

كانت حرابك الطويلة المدببة
تجعلني على مسافة منك
فلا أعاين الذي حويت من جمال
وكان وخزك العنيف حين تستهل صولتك
مفتتنا بزهوة النزال والمبارزة
يتركني منك على انتظار
للحظة يعود فيها صفوك المسكوب في الرجال
ينكشف الوجه الغضوب عن فجاءة الفرح

وللدلالة على هذا القلب الكبير أسوق مثالا واحداً هو موقفه من الشاعر الراحل عبد الله راجع، فقد هاجم فقيدنا المجاطي رسالة راجع عن «القصيدة المغربية بنية الشهادة والاستشهاد»، وعدها مع رسالة الأستاذ محمد بنيس عن «ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب» ، أكبر كذبتين في تاريخ الشعر المغربي المعاصر، لأن الرسالتين، في رأيه اعتمدتا خلفية أيديولوجية بعيدة عن روح الشعر. لكن المجاطي في لجنة الجوائز السنوية بوزارة الثقافة دافع باستماتة عام 1988 عن أحقية عبد الله راجع بالجائزة. وفعلا فاز راجع بها. بل إن المجاطي كتب مرثية واحدة، حسب علمي، كانت عن عبد الله راجع وفيها يقول :

أهي السنون برتك عَبْدَ الله
أم خذلتك أشرعة القوافي
بات منك العصف مأكولا
و أسلمك المداد إلى الرماد
جلَّ الذي سوَّاك من أرق
وطرَّز بالكوابيس احتماء الروح
بين شفير وجهك والفؤادِ

* * *

من سمات الراحل العزيز أحمد المجاطي، أنه لم يهتم مطلقاً، وهو الداراس الجيد للترات الشعري العربي، بقول زهير بن أبي سلمى :

"ومن لم يصانع في أمور كثيرة   يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم"

ولا بقول بشار:

"إذا كنت في كل الأمور معاتباً   صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه"

فهو لا يعرف للمجاملة طريقاً، ومن تم عانى كثيراً، أو كما كتب صديقنا أحمد اليبوري في كلمته الرثائية النافذة، «عُرف المجاطي بالصدق و الصراحة والشجاعة الفكرية ، والفعل في خدمة الحقيقة .» لأن الراحل العزيز عاش عصر النفاق والمنافع الخاصة والمداجاة ، وهي صفات كان يتبرأ منها فكراً وسلوكاً .

❑❑❑❑❑

صفة أخرى تحتاج إلى الوقوف عنْدهَا ملياً و هي موقف شاعرنا العزيز من الشعر المعاصر خاصة. ففي 1971 كان الأستاذ الزعَيم علال الفاسي عضواً في لجنة مناقشة رسالة المجاطي عن « ظاهرة الشعر الحر في الأدب العربي الحديث » فلاحظ بقوة واحتج على صاحب الرسالة لأنه شاعر و باحث مغربي أعدَّ بحثه الجامعي في وطنه ولكنه لم يذكر شاعراً مغربياً واحداً في عمله .فهل كان المجاطي غير مطمئن إلى مستوى شعراء المغرب ؟ أو أنه تجنب الحديث عنه سلباً أو إيجاباً مخافة إثارة الزوابع والعراك الذي لا يفيد ؟ و قد تكرر الصنيع نفسه في أطروحته فالذي يقرأ أطروحة الراحل العزيز المجاطي يجده قد أبعد كل تطور عظيم في الشعر العربي الحديث كله ففي رأيه أن الإيقاع ظلَّ محكوماً بالعروض الخليلي ومانوَّعه القدماء داخل بحوره ، و اللغة لم ولن تتخلص من أسس النحو و البلاغة، و الرسالة، الشعرية، كما سماها، تقاذفت رياح الحركات التحررية حتى تحجَّر قاموسها، ثم رياح الغربة الوجودية، و أخيراً هجاء القادة العرب و أنظمتهم وهو ما يذبجه بفجاجة نزار قباني و مظفر النواب و أضرابُهما.

فهل هذه النتائج المستخلصة بعد دراسة واسعة للشعر العربي الحديث تدل على أن التراث العربي أعظم من أن يتجاوزه المدعون ؟ أو أن عصرنا لم يعرف العبقري الذي يمكن أن يخط للشعر العربي مساراً جديداً لم يعرفه من قبل ؟ثم ألا نستنتج بالتبعية أن شاعرنا العزيز قد حكم ضمنياً على شعره و قيمته ضمن شعراء الحداثة في عصرنا ؟ أكيد أن هذه الأحكام تنتصر للتراث العربي الحافل عبر العصور، وهو تراث لن يجد الباحث عسراً في تلمس آثاره في شعرالمجاطي بينما هي آثار قد تكون متسترة عند آخرين من مجايليه؛ وهذه الآثار نجدها مترسبة من بقايا صور أو ألفاظ، أو أسماء، ولكنها لا تخطئها عين الدارس . ولنقتصر على مثال واحد للدلالة على ما نقول :

فحين يقول المجاطي في قصيدة "سبتة" :

وحين أراك على مدخل الثغر
عاشقة غجرية
مضرجة تحت أحذية الفتك
لا حول للفتكة البكر فيك
ولا حول للنخوة العربيه

سآتي على صهوة الغيم
آتي على صهوة الضيم
آتي على كل نقع يثار

* * *

نستحضر الحماسة العربية و الروح المتأبية عند الإنسان العربي القديم ، روح الفارس الشهم وهو يهب للنجدة، ذلك الفارس الذي يستشار بعنف حين تضام المحارم . أفلا تعود بنا الذاكرة إلى قتل عمرو بن كلثوم لعمرو بن هند حين أراد إذلال أمه ؟ و إلى الخليفة العباسي المعتصم وهو يسمع استنجاد عربية أهانها الروم فصاحت ″وامعتصماه !″ .أين منَّا تلك العصور و نحن نعيش «زمن الانبطاح» كما سماه الصديق صبري أحمد !.

* * *

لكن الشاعر الراحل العزيز ، وهو يوقف موهبته الفذة للدفاع عن وطنه الصغير و الكبير لم يشأ أن يكون شاعر حزب و إن كان واضح النزعة السياسية، فقد كنا نجتمع وبانتظام في خلية التعليم العالي التابعة للاتحاد الاشتراكي لكنه لم يحضر في أي اجتماع ؛ والسبب هو حرصه على حريته في النقد الذاتي ، من جهة، و حرصه على النفاذ إلى لُبِّ المبادئ خارج نطاق الأفراد و الأحداث الزائلة . ومن ثم ضمن لشعره صيرورة في الزمن يجعل منه شعراً متذوَّقاً عبر الأجيال .

لقد كان العزيز الراحل يعي هذه الحقيقة ، كما كان يعي نبوغه الشعري فاستطاع بحنكة أن يوفق بين الموقف النبيل في قضايا أمته و بين الحفاظ على رونق الشعر و صفائه و إيحائه ، و هي معادلة صعبة جنت على كثير من المواهب المندفعة .

أخيراً، فإن شعر المجاطي المصقول بالمكابدة و البحث و الدراسة الوافية جعل منه شعراً يسهل حفظه وتداوله عكس كثير من شعر المحدثين ..و قد وفرت له هذه الصفات أن يكون موضوع و دراسات الباحثين من أساتذة و طلاب، بل أن يكون شعره موضوع أطروحة دكتوراه دولة قدمت بجامعة مارسليا منذ سبع سنوات، ولعل صاحبها الدكتور عزيز الحسين سيخرجها في حلة عربية كما فعل برسالته الأولى « شعر الطليعة بالمغرب ».

فوداعاً أيها الصديق العزيز
وداعاً يا شاعر المغرب الفذ فقد كنت شاعراً لا نظيرلك .

موتُ الشّاعر

■ محمد برادة

كنت أعرف أنك يَمَّمْتَ، منذ أشهر، صوْب أصقاع «شَعب الموتى اللاَّيُحصى» لتطل علينا متأملاً، وربما ساخراً، من هذه الدوَّامة التي تلفُّنا حيث الجعجعة وَلا طحين ...

أتذكر، تلقائيا، اللحظات المضيئة التي تعارفنا فيها خلال المرحلة الأخيرة من الدراسة الثانوية بمدراس محمد الخامس (1955)؛ كتب طه حسين، العقاد، سلامة موسى نتبادلها، ثم فجأة رواية ″الحي اللاتيني″ ويمتد الحوار. خجلك العميق يواري حساسية مرهفة وافتتانا بالكلمة والشعر. بدايات متلعثمة تنسج تواطؤاً بيننا.

ترحل إلى سوريا وأسافر إلى مصر. بعد خمس سنوات، نلتقي من جديد في المغرب. أحلام شاسعة بالتغيير والثورة. الأدب يجب أن يكون جديداً أو لا يكون. لنَكْنُس كلَّ الأصنام... جميع الآمال كانت تبدو دانية القطوف. لكن النبال تأتي من حيث لاَ تتوقع. أخوك الشاعر مصطفى المعداوي يرحل وهو في مفتتح الشباب بعد أن تحطمت الطائرة التي كانت تقله إلى المغرب. اعتقالات 1963 والمحاكمات بالجملة التي ستطاول المناضلين وأصدقاءنا الحالمين بالتغير. والدك المشلول يلازم الدار، سنوات، بأحد الأحياء الشعبية في الدار البيضاء...

تبدأ صداقتنا دورة أخرى : عبر جراحات الوطن ″المستقبل″ وعبر صروف الدَّهر. وتكون الكتابة ملجأ لكلينا، بل لمجموع جيلنا «المَوْتُور» كما أسميته مستوحياً إحدى قصائدك:

... يدقُّ الجبل الموتورُ طبوله
متى يفيض التمرُ والحليبُ في الشِّفاه

لن أتحدث عن « منْفانا» في تطوان وَفاس حيث أُرغمنا على التدريس، ولا عن تنقلاتنا وصداقتنا مع طلاب الكلية، ولا عن مجالسك وطقوسها الامتاعية الباخوسية، ولا عن معارضتك للحداثيين المنساقين وراء موضة المفاهيم والبيانات المجَلْجلة، ولا عن صلابتك المنبثقة من نسوغ الدار البيضاء المقاومة ... لكنني أريد أن أستعيد (هلَ أداري بذلك فجيعتنا في غيابك ؟) تلك العلاقة المميزة بينك وبين الشعر، -نحن القراء- وبين قصائدك .

لم تكن تَسْتَبِقُ القصيدة : هي تدقُّ أبوابك مرات ومرات وأنت مُعرض، مُراوِغ،لأن لحظة الكتابة مصحوبة لديك بألم لا تطيقه؛ ولأن الكلمة جزء من وجدان موَّار بالحزن، ممتلئ بنصوص الشجن الجميل التي اختزنتها. تداري طلائع القصيد وهي تلاحقك، فتستلم لها بين الرشفة والأخرى، بين نغمة تنبعث من ناي وموال يحرك الأعماق. وعندما تقتنص المقطع الأول وتحسه مُتَخَلِّقاًأو يكاد، تسارع إلى ورقة مدعوكة في الجيب، أو إلى علبة الثقاب تفردها لتخط الكلمات المرتعشة قبل أن تواصل مطاردة المقاطع الأخرى، وقبل أن تبدأ رحلة المعاودة والتنقيح وإحكام البناء.

كنت أخمن لحظات العذاب تلك عند ما تبدو، كما قال صديقك المتنبي «على قلق كأن الريح تحت (ك)»

ننتظر، على مهل القصيدة التالية. أحيانا، يطول انتظارنا. لكننا بحاجة ماسة إليها، لأنها تستحصد ما عشناه شتيتاً، موزعاً، غامضا، خلال الستينات والسبعينات الكالحات. كنتَ تدرك أن قراءك، من الشباب خاصة، ينتظرون قصيدتك ليحفظوها ويرددوها ويتعرفوا فيها على كلمات تصوغُ خيْبَتَهم، يأسهم وسقوطهم. ترفض سطوة المتسلطين ولكنك لا تنشد لتفاؤل كاذب. من قرارة المأسوي وجنائزية الحداد، وردهات اليُتْم، تتخلَّف قصائدك مجلَّلة بموسيقى الأعماق وتواشي البَوْح.

أتذكر، عندما كنا نلح عليك لتقرأ القصيدة الطازجة أمام حشود الطلاب : كنت تعتذر لأن الإلقاء أيضاً لحظة عذاب بالنسبة لك. لكننا نلح ونستدرجك. وعندما تعتلي المنصَّة، يكون وجهك متضرجاً، وعيناك العسليتان بأهدابهما الوريفة تنظران إلى المدى الأبعد، قبل أن يصلنا صوتك ذو الرعشة الحنون التي تَرُجُّ الأعماق. تهمس بقصائدك ولا تزعق، فينتقل الحضور إلى رحاب الشعر مستسلمين لسحره وقدرته اللذين يقتلعاننا من المألوف ومن بشاعة الواقع المفروض.

أحارُ في تعليل التَّوَاشُج القوي بين قصائدك وبين أُفق انتظار قرائك في الستينيات والسبعينيات. هل لأنه شعر يؤرخ لباطن مكلوم ويكشف صوتَ سريرة مُتشظية ؟ عناوين قصائدك علامات موحية نستعيد، من خلالها، محطات التاريخ الآخر، تاريخ المهزومين بالقهر والقمع وتزييف الحقِّ : الفروسية، الخمارة، سبتة، القدسَ، السقوط، الحروف، الخوف... هل هي جريمة أن يتعلَّق، جيل ينتسب للشعب الذي بذل دماءه في سبيل الاستقلال، بَحُلُم التغيير، وتجديد الهويَّة وإنصاف الفقراء ؟

كانت كلماتك تقتنص اللحظة الكاشفة، وتَكْتنزُ كثافة الإيحاء، وتُحيِّنُ المرجعية عبر واقع فوَّار، مشتعل : سبتة المسبيَّة "بلا حول ولا قوة"، خاصرة جبال الريف تنزف، ما تزال، من جراحات الثورة المغتالة، جنازة المناضلِين المقتولين في واضحة النهار... ثم "الأشياء التي تَلْبَسك" (تلبسنا) عند كلِّ مساء، لتأخذنا إلى قرارة الدَّنِّ حيث تُحاصرنَا الهلوسات وأحلام اليقظة، ولتفصلنا، مؤقتاً، عن القضية، فلا تلبث أن تعرف باسمنا جميعاً :

تلبسني الأشياءُ
حين يرحل النّهارْ
تلبسني شوارع المدينهْ
أسكُن في قرارةِ الكأسِ

أحيل شبحي مرايا
أرقص في مملكة العرايا
أعشق كلَّ هاجسٍ غُفْلٍ
وكلَّ نزوة أميرهْ
أُبْحر في الْهنَيْهة الفقيرة
أُصالح الكائن والممكن والمحال
(...) تُسْعفُني الكأس ولا تسعفني العبارة .

هل هي مأساة جيلنا أم مأساة كل الأجيال ؟

كيف نستطيع أن نكون داخل هذا العالم، داخل هذه الشبكة،من العلائق المعقدة، وأن نرفضها في الآن نفسه ؟

هل الرفض يكفي ؟ لا يكون للرفض معنى إلاَّ بعد الإنتماء، لكن هذا العالم الذي ننتمي إليه لا نُحبّه كما هو، وهو يبدو أقوى من رفضنا، لأنه قائم، مؤثر في كل شيء، وله قدرة حربائية على الإستمرار رغم تبدلاته الجزئية. ما معنى الرفض، ومتى يكون ممكناً ؟ هل كل رفضٍ يقتضي أخلاقاً مغايرة ؟

معَ تقدم العمر، وتراكُم السنين، ندرك أن "الحقيقة" معقدة لا يمكن أن نُسمّيَها دفْعة واحدة، على افتراض أننا نستطيع أن نَقْتَنص جوهرها ... منْ ثمَّ، يبدو الإبداع، الشعر، ملجأً نحتمي به ونتخفَّى وراء لَبُساته، لنقول ونَهمس بما لا يتحمَّل لبوساته "المطمئنون" قوْله. هكذا، من سديم اللغة المشاع ومن سديم المواضعات والنّفاق المقنَّن، تنبثق كلماتُ الشعر مُفاجئةً، متلألئةً، مقتنصةً للقابع في الأعماق يتنَزَّى شوقاً إلى شمس القلوب المُصْغية.

كانت القصيدة الحديثة، في مغرب ما بعد الإستقلال، بذرةً حُبْلَى بالرفض، معلنة للعصيان. وكنتَ يا أحمد مع أصدقاء آخرين (السرغيني، عبد الكريم الطبال، محمد الخمار الگنوني ...)تتلمَّسون الطريق إلى اللغة الخلاَّقة التي بدأتْ تمدُّ جسوراً وطيدة من الخليج إلى المحيط، عبر أصوات السياب، والبياتي، وأدنيس وخليل حاوي، عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي .....

كانت كل الأحلام ممكنةً، وكان الشعر دَليلَنا على طريقها. الآن، هَدَ الإنكسارُ نسيجَ أحلامنا، وتهرَّأتْ شعاراتٌ حملت حماسنا... لكن الشعر -شعرك خاصة- كان يستشعر الخيبة والإحباط. منذ البدء غنّيْتَ للرجوع "بخُفَّيْ حُنَيْن". لم يكن يعادل حبُّكَ للحياة سوى يأسك منها. لم تكن تَجْهر بنشيدك ولَم تكنْ تُخَافُتُ به . كنت تراهن على المدى الأبعد المنبثق من جذوة القلب ودفْق الشعور. ،كان افْتتانك بالكلمات المعتَّقة، المكتنزة، يعلو بقصائدك على الآنية رغم انتسابها إلى طزاجة الساخن الملتهب ...

ها أنتَ، في موتكَ، تبدأُ دورةً جديدةً لا أشكُّ في أنها ستُنصفك. مسافة الموت، كالسَّيْف الهذَّاء، تمحو الحزازات وأوهامَ التَّسابق واحتلال المواقع على خريطة الشعر. لا تعيش القصيدة إلاَّ بما تحمله وتستثيره وَتُشْعلُهُ من حرائق.

هل أجازف إذا قلت إنَ قصائدك تُؤْوي شذرات من ذاكرتنا الممزّقة التي راهنتْ على الحلم وعلى تحرير المواطن من وصاية الأسياد ؟ من ثمَّ، يبدو كل استئناف للحلم مشدوداً إلى لَمْلَمَة كلمات الشعراء وإشراقات المبدعين لاستنبات لُغةٍ غير مُفرغة من ذاكرتها، غير مفصولة عن

أحلامها. هذا هو أفق الإلتقاء معك، رغم الموْت، عبر مسيرة الشعر والإبداع، عبر ابتداع اللغة ومَدِّها بحمولات الفكر المنتقد، الرافض لأعداء الحياة. وهي نفس الطريق إلى استعادة الذّات المشروخة التي لا تجد عِزاءها إلاّ في البكاء، كما قلت لصديقتك :

(...) جسدان ضمَّهما غطاء
نَعْصِفُ ما نعصف
شيءَ بيْننا بُكاء.

شاعرنا العزيز أحمد المجاطي (المعداوي)، هل أقول وداعاً أم إلى اللقاء ؟

محمد برادة
القاهرة 17 أكتوبر 1995

الحاجة إلى أحمد المجاطي

■ نجيب العوفي

هذا بحق موسم الهجرة الابداعية الى الموت

وهذي أجساد أدبائنا وشعرائنا تغادرنا تباعا وسرعانا، وكأن شيئا لدينا يغريهم بالبقاء وإطالة الإقامة.

كأن الموت ضالتهم وحلمهم الأخير.

وصدق شاعرنا الفقيد أحمد المجاطي ، إذ يقول:

حين أذكر أحباب قلبي
آنثر أسماءهم
واحدآ واحدآ
حين أذكر أحباب قلبي.

وصدق أيضاً شاعرنا بدوي الجبل، إذ يقول:

غاب عند الثرى أحبَّاء قلبي
فالثرى وحده الحبيب الخليل.

وأحسب أن شاعرنا الفقيد ينام الآن قرير العين، بعد أن أراح قلبه من تلك المعاناة الشاقة المتواصلة التي كانت تقتات منه.

لم يكن الشاعر الراحل أحمد المجاطي إنساناً عادياً أو رمادياً يأكل الطعام ويمشي في السوق ويؤخذ ببريق الحياة وسرابها، في انتظار لحظة الصمت الأبدي والاستراحة الأبدية.

لم يكن قط كذلك، وإلاَّ لما كان شاعراً في مثل توهجه وتألقه وصهيل وجدانه وروحه.

ويبدو حقاً، أن للشعر الحق، غوايته وفتنته وخروجه على المعتاد والمألوف، وعلى التكرار والاجترار.

كما يبدو حقاً، أن الشعراء على غوايتهم البريئة وطفولتهم الطلقة وبكارة نفوسهم ومشاعرهم، هم أقرب ما يكونون إلى الأنبياء والقديسين وكبار الثائرين. لأن مايجمع بين

هؤلاء جميعاً، هو صفاء الوجدان، ومعاناة العذاب الإنساني، والرغبة المشبوبة في تحرير الإنسان وتطهيره، وإضفاء المعنى على عالم ما يفتأ ينتهك ويغتصب المعنى.

ولقد كان أحمد المجاطي شاعراً كبيراً، بكل المقاييس والمعايير. ومن هنا ندرة شعره وشح عطائه.

هل في الأمر ترى مفارقة غريبة ؟!

وكيف يجتمع مجد الشعر مع قلة الشعر ؟!

هو الأمر كذلك .

لأن المصطلي بجمرة الشعر اللاهبة، والعارف حقاً بقداسة الشعر وعذابه وعذوبته، لا يمكن إلاّ أن يحني هامته أمام الشعر، ولا يمكن إلاّ أن يقشعر منه البدن وترتعد منه الفرائض أمام لحظة الشعر الخارقة والحارقة، كما يرتعد نبي لحظة هطول الوحي أو نضوبه، ولا يمكن من ثم إلاّ أن يكون شعره قليلاً وجميلاً وجليلاً، كالأحجار النفيسة والأشياء النادرة في هذا الوجود.

ولا يعرف الشعر، كما يقول شاعرنا القديم، إلاّ من يكابده ويعانيه.

ولم يكن الشاعر الراحل أحمد المجاطي، شاعراً على الورق فحسب وأثناء تخلق القصيدة وانبجاسها، بل كان في حد ذاته، قصيدة حية وحيِّية تمشي على قدمين. كانت خطواته الوئيدة أشبه ما تكون بالإيقاعات العروضية الخافتة البطَيئة. وكان صمته مترعاً بالشعر ورعود الروح. كما كانت نظراته قادحة وعاكسة لشرر الدواخل.

كانت صفحة النهر الملساء، تخفي جيشاناً داخلياً واصطخاباً عميقاً، لم يكن يظهر منهما على سطح النص والقصيد، سوى غيض من فيض وشرر من أجيج. ومن هنا نفهم سر هذه الكثافة الشعرية عند الشاعر، وهذا الضغط النفسي واللغوي المرتفع في نصوصه. من هنا يكون «بياض» الشعر عنده أوسع بكثير من «سواده» أو منجزه.

وهكذا كان كبار الشعراء، المسكونين بنار الشعر.

ونستحضر هنا، تلك القولة الشهيرة للفرزدق والأثيرة لدى الشاعر، والتي يقول فيها:

[تأتي علي أوقات، وقلع الضرس من أضراسي أهون على من قول بيت من الشعر.]

وكذلك كان الشاعر الراحل في تعامله مع الشعر، على الرغم من امتلاكه لناصيته واقتداره عليه، ثقافة ولغة ودربة وممارسة.

لكنه الإحساس العميق بالشعر، والإحساس العميق باللغة، والإحساس العميق بالرسالة الشعرية، هو ما يحول دون اللغو والهذر وإطلاق الشعر على عواهنه، كما ينطلق السيل بزبده وغُثَائه.

من هنا احتل أحمد المجاطي، مكانته البهية والمرموقة في تاريخ شعرنا المعاصر، عن جدارة واستحقاق، كأب روحي وفعلي للقصيدة المغربية الحديثة. فمن خوالجه ومواجده اقتاتت، وعبر حروفه وكلماته تفتحت وترعرعت، ومن لهاته وعلى شفته صدحت وغنت، وفي كنفه وجدت مأواها ومرعاها.

لقد كان الراحل مؤسسا ورائداً، بكل معاني الكلمة، وعلى أكثر من صعيد.

كان مؤسساً للقصيدة المغربية الحديثة ومدشناً للحداثة الشعرية في المغرب، بعد أن كان الشعر في هذا البلد وعلى امتداد أزمنة متتالية، تقطيعاً وأوزاناً، ومراثي وأمداحاً، ووعظاً وإرشاداً.

وكان مؤسساً للدرس الأدبي الجامعي، حين تأسست كلية الآداب في طلائع الستينيات. وكان الشعر، في الأغلب الأعم، هو موضوع درسه وحلبة صولاته وجولاته. وعبر الجامعة نشر أحمد المجاطي المظلة النقدية والنظرية الواقية لحركة الشعر الحديث في المغرب . فكان بذلك غارساً لبذرة القصيدة الحديثة ومتعهداً لها، حارساً لحقلها وناشراً لضَوعها وعبقها.

وكان إلى ذلك مؤسساً ومدشناً للصحافة الأدبية الحديثة، من خلال إسهامه ونشاطه بمجلة (أقلام) رفقة صديقيه أحمد السطاتي ومحمد إبراهيم بوعلو .وكانت مجلة (أقلام) هي مهاد القصيدة المغربية الحديثة، ومهاد ومجلى التجربة الشعرية عند أحمد المجاطي، خاصة.

ولا يمكن التأريخ لحركة الشعر العربي الحديث في المغرب، دون الإشارة التثمينية لهذه المجلة المغربية الرائدة، التي كان أحمد المجاطي أحد فرسانها وجنودها.

لأجل كل ذلك، تتبدى فداحة الفراغ الذي تركه غياب أحمد المجاطي عن ساحتنا الثقافية بعامة، وساحتنا الشعرية بخاصة.

فقد كان وجوده، ناطقاً وصامتاً، يشكل حصانة للشعر ومناعة له ضد الإبتذال والزداءة والتسيب.

كانت القصيدة المجاطية في حد ذاتها، ترياقاً للشعر وبلسما شافياً له، ودماً حاراً يسري في أوردته ويجدد نبض الحياة في جسده. ولهذا تبدو الحاجة ماسة إلى أحمد المجاطي، كقيمة شعرية عالية، وأصيلة، ضمن مشهد شعري ما يفتأ يتدنى ويتفتت، وينتهك من طرف المتطفلين والمتشاعرين. وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر.

تبدو الحاجة إلى أحمد المجاطي، ماسة ومستمرة، حين نعاين المصير الذي آلت إليه الحداثة الشعرية في موجاتها وتجلياتها الأخيرة، وعلى امتداد الوطن العربي كله.

وما أحوج شعراءنا الشباب والجدد منهم على نحو خاص، إلى إرهاف سمعهم ووجدانهم لنص المجاطي، لتنزاح الغشاوة عن العين والأذن والذائقة، ويتبينوا الشعر من اللاّشعر، ويتعرفوا كم هو صعب وطويل سلمه، هذا الشعر.

وما أحوج هؤلاء أيضاً، إلى أن يقرأوا بأناة واستيعاب كتاب أحمد المجاطي، الجريء والمتميز، [أزمة الحداثة في الشعر العربي الحديث]. ففي هذا الكتاب كشف وتجلية لكثير من أوهام الحداثة وفروضها، مما دأب الشعراء والنقاد على التسليم به دون نقاش.

في هذا الكتاب، وضع الفقيد إرث الحداثة الشعرية على محك القراءة والمساءلة، بكامل الجرأة العلمية والصراحة الأدبية، وحرث من جديد تربة الحداثة الشعرية وأعاد النظر جذرياً في كثير من مسلماتها ومبادئها الأكسيومية، وذلك بما عرف عن المجاطي من صراحة صارمة، لا تهادن أو تحابي، ولا تخشى في الحق لومة لائم. هذه الصراحة الصارمة مع الذات أولاً، ومع الآخرين ثانياً، وفي مواقف الحياة والسلوك المختلفة جلت أم قلت، هي التي جعلت من أحمد المجاطي طائراً في غير سربه، وغريباً في أهله وعشيرته. وهي التي تجعل الحاجة ماسة إليه، كقيمة طهرانية ومترفعة، في زمن وبيء وقميء، لا يعرف سوى التهافت على فتات الموائد والتزاحم بالمناكب حول الطرائد، والهرولة نحو الاستسلام وطأطأة الرؤوس، انطلاقاً من ذلك الشعار البئيس، القديم والجديد / انج سعد فقد هلك سعيد !

ولا أملك ختاماً، سوى أن أستحضر بعضاً من درر فقيدنا العزيز أحمد المجاطي. لا أملك إلا أن أصيخ السمع والقلب لهذا المقطع من رائعته (الحروف) :

وأنا أراود كل شاردة
لأسكن في حماها،
وأطوف سبعاً
حول دانية القطوف
تمطّ ألسنها الحروف
بما تشابه
من صهيل ملاحم التأسيس
حيث الرؤية اكتملت
وحصحصت البدائل
في مداها
وأنا أراود كل آبدة
أطوف ما أطوف
فيا صليل ملاحم التفتيش
في زمن التفاعيل المدورة
استفق، واخلع نعالك
قبل أن تلج البحور السبع
دائرة الكسوف
نفط على قمر
نهد على حجر
قيد على مطر
وتنهمر الحروف (الفروسية ص:12 - 23)

أي شاعرنا العظيم، دمت حياً وبهياً فينا بدررك وغررك الشعرية المتألقة. وإن ذكراك لفي السويداء من القلب. وعليك منا السلام.

عندما يسعف الموت ولا يسعف التاريخ ولا العبارة

■ بنعيسى بوحمالة

حين التحقت بكلية الآداب بفاس طالبا في نهاية الستينات، لم يسعفني الحظ في ملاقاة أحمد المجاطي والتعرف عليه عن كثب. لم أكن قبلها ولا ساعتها قد قرأت له شيئا بعد، لكن نداءات غامضة لم أستطع تبينها، آنذاك، كانت لا تتوقف عن تأجيج تلك الرغبة التي انبثقت في وجدان طالب مثلي مشبع ، كبقية جيلي، بفضيلة وطهرانية الستينات، وموتور على تقدير النابهين في مختلف المجالات.

لم يكن مفتتح علاقتي القرائية بهذا الاسم الكبير إبداعيا أو نقديا، وأنَّى لي ذلك وقتئذ بل كان ثمرة للأصداء التي كانت تتوالى على ذهني والتي يتقاطع فيها السيري مع الافتراضي، الواقعي مع المتخيل. تلك أصداء كانت هي اللبنات التي ستقوم عليها، في ذهني أسطورة للرجل متراكبة الطبقات : أسطورة الشاعر المغربي الذي يكتب على منوال السياب والبياتي وحاوي ... شعرا يدعى حرا أو جديدا أو منطلقا أو معاصرا وأسطورة الشاغر الذي فجع لمصرع أخيه الشاعر مصطفى المعداوي، ثم أسطورة الجامعي الذي تلقى تكوينه في بلد عمر أبي ريشة وسليمان العيسى، ونزار قباني ...

لم أتمكن إذن من رؤيته وإلى الآن مازلت لا أعلم هل كان يدرس مستويات أخرى غير مستواي أم كان متفرغا ؟ لكن سيتاح لي في المقابل أن ألتقي أو أن أوثق علاقتي ببعض من أبنائه الروحيين ممَّن خرجوا من معطفه الشعري، مثلما وصف دوستويفسكي انسلال الوائيين الروس من معطف غوغول، والذين سيشكلون جزءاً من جيل السبعينات كعبد الله راجع، ومحمد بنيس، ومحمد بنطلحة، وعلال الحجام، ومحمد السبايلي، وحسن الغرفي، وأحمد لمسيح ...

وبقدر ما تبدد حلمي الجميل بمشاهدة الشاعر مشاهدة حية بقدر ما تكرست صلتي الرمزية بنصوصه - التي كان صدورها يعد بمثابة حدث ثقافي - فقد كنت حريصاً على تتبع ما ينشره في فترات متفرقة حرصي على قراءة أعمال ودواوين الأسماء العربية الفاعلة في تجربة الشعر المعاصر. ومع انتقال علاقتي بالمجاطي من أفق الاستصداء والأسطورة إلى أفق التلقي المجرد

من أية اعتبارات كـان تقديري لكتابته يزداد مع توالي السنين لأنه كان قـادراً، كشاعر على أن يمدني، عبر كل قصيدة أقرأها له، بنفس الإحساس الذي تمدني به الأسماء الكبيرة والإستثنائية في تاريخ الشعـر العربي كالمتنبي وشـوقي وأدونيس، وهو أني في حضرة طقس احـترافي، بإزاء كتابة حرفيـة بالمعنى الذي تحدث عنه بارت، أو كتابة - صنعة بالدلالة التي تحـملها الصنعة في النقد العربي القديم .

كان لزاماً أن ينصرم ربع قـرن على انبلاج تلك الرغبة الأولى في ملاقاة المجـاطي كما يصبح في مقدوري أن أراه. حدث ذلك في بداية هذا العام بمناسبة انعقاد المؤتمر التاسع عشر للكتاب والأدباء العرب بالدار البيضاء، رأيته أولا وهو يقرأ قصيدته «الحروف» تلك القراءة الراعشة، بلهْ الدراماتيكية. ثم شاءت الصدفة أن تجمعنا، أحد الصباحات، في نزهة طويلة على الأقدام بأحد الشوارع الممتدة والنضرة بالدارالبيضاء بصحبـة الأصدقاء علال الحجام وعبد الرفيع جواهري ورشيد المومني. كنا نمشي مـتبـاطئين رحمـة بجسده الواهن، وفيـمـا نحن ندردش أو نتبـادل نكاتا نكسـر بها ثخـانة الوقت كان حزنـه المتجذر يغـالبه وهو يحـاول استـجمـاع ضـحكة أو ابتسامـة حتى لقد كان علينا أن نستـهلك نكاتا عدة حتى ينخرط في انفـراجة خاطفة استـرقها من جهومة دواخله، ولكنه ما لبث أن عاد إلى استغرابه الآسر.

خارج التـحية وآداب اللياقـة لا أذكر أني تبادلت مـعه، في هذا اللقاء كلمة واحـدة، كان هو مكدوداً، صـمـوتاً، يتـأبط ذراع رشـيد المومني فـيـما أنا أحـاول لم شـتـات تلك النداءات الغامضة القديمة.

من بين جمـيع قصائد الراحـل ظلت قصيـدته «كتابة على شـاطئ طنجة» منحـفرة في ثنايا ذاكرتي. قد لا يعزّ علي أن أعـاود قراءتها قراءة باردة، مُـحايدة، لأتبين حدود التحـقق الشعري في فضائها، بيد أني ظللت دائمـا متشبثا بضرورة إبقائها خارج وسـاوس التمحيص والتفكيك والنمذجة ... أردت لها أن تبقى محتفظة بنفس السـحر الذي مارسته عليّ عند أول قراءة لها. وحتى عندما أتجرأ أحيانا لأجلو سرّ هذا الإغواء الذي تلغـمني به هذه القصيدة فغـالبا ما أرده إلى ملابسات شـخصية ربما تتصل بطبيـعة مزاجي ونفسيتي في أول عـلاقة لي بها. لكنني وأنا أتوسل بهذا التبرير أُلْفي نفسي، شئت أم أبيت، في نفس ما حاولت أن أتلافاه، أي الخوض في مسألة القيـمة الشعريةِ، ذلك أن أية قصيدة لا يمكـنها أن تخترق كيان قارئهـا لأسباب تتعلق به لوحده، إذ لابد أن تحوز مؤهلات جمالية وتعبيرية وموضوعاتية تخول لها هذا الإختراق.

على أن انشدادي إلى هذه القصيدة عينها، الذي هو إقرار ضمني بقيمتها الشعرية، بالنسبة لي على الأقل، لا يمكن أن يحجب عنا العمق الشعري الذي يطبع كافة قصائد الشاعر. فهذه القصـائد تجعلنا نحس، كـما أشرت سـابقا، بأننا حـيال كـتـابة حرفـيـة أو صنعوية، كـتابة ذات كلفة باهظة لأنهـا تستدعي من صاحبـها أناة وحدباً وإعْمَالاً وتـثَقيفا ومـسؤولية، ولا شك أن هذا النمط من الكتابة يكاد يـكون حالة فرِيدة في الشعـر المغربي المعاصر، ومن هنا قلة قـصائد الشاعر ليس قياساً إلى أكثر شعراء جيله بل وقياسا إلى كثير من شعراء الجيلين المواليين لجيله.

فالكـتابة عند المجـاطي بذل جسدي ووجع- وحي قبل أن تكون مـوهبة أو انفعـالا هشّين يتسقَّطان معـادلات معجـمية وإيقاعيـة واستعارية كـيفما اتفق. هذا البـذل وهذا الوجع بهـمـا سيتمكَّن من تـشييـد جملتـه الشعـرية الصارمـة والمنفـتحة في آن مـعا، جـملة مـقتصدة لـغويا وتركيبيا حدّ الإنضغاط، ولكنها منفتحة دلاليا حدَّ الاندفاق، جملة تقوم على إشباع إيقاعي

يغطي توليفاتها وتمفصلاتها المختلفة. هذه الجملة الشعرية الشائكة من بين ما تتطلبه قدرة الشاعر على تكثيف القول الشعري والتضحية بانزلاقات التداعي والاستطراد، وهي قدرة لا تتأتى إلا للقليلين. والحق أن الشاعر اقتدر، شأنه شأن شعراء مشارقة كبار، كعبد الوهاب البياتي، وخليل حاوي، وصلاح عبد الصبور تحديداً، على ربح رهان جملة شعرية على هذه الدرجة من الوعورة، ربح رهانات لأنه طوعها لتنوء بالحمولات الدلالية التي نهضت في الرؤيا الشعرية التي بلورتها تجربته الشعرية الغنية.

هذا العنت في تشييد جملة شعرية صارمة ومنفتحة لم يكن يضاهيه إلا مكابدة الشاعر مع الأداة اللغوية، ولما نقول مكابدة فإننا لا نعني انطراح صعوبة ما أو انحجاز معين أمام شاعر من عيار المجاطي، بل ما نريد أن نلفت إليه هو ذلك الحرص، شبه الوثني، من طرف الشاعر على صفاء لغته ورونقها. ولئن كان المعجم الحديث لا يمده بهذا الصفاء وذلك الرونق فقد ولى بحساسيته اللغوية إلى التراث، إلى المنطقة الأنقى في الذاكرة اللغوية بحثاً عن لغة بكر يواجه بها انحطاط العالم وابتذال لغته، وعندما يقول هو لدرلين (وإنما أعطي الإنسان اللغة ليشهد بها على نفسه والعالم) فكأننا بالمجاطي في حرصه على وضاءة لغته الشعرية، على تلادتها وروائها يبحث عن لغة جديرة بالشهادة على ذاته المشروخة، المرتضة، القلقة، الشاهرة لسؤالها الشعري -الوجودي، وعلى عالم لا يمكنه أن يقدم شيئا لذات من هذا الطراز من غير مفاقمة شروخها، رضوضها، قلقها، وتبديد سؤالها في مهاوي اللغطٍ والضجيج اليوميين. إنها نفس المكابدة التي مر منها السياب الذي كان على اقتناع بأن إغراءات الحداثة لا يمكنها أن تنسي الشعراء في صفاء لغتهم ورونقها، إذ لا تعارض، في نظره، بين أن نكتب في إطار شكل شعري حديث وبين استثمار لغة شعرية من نموذج أعلى، وهذا النموذج لا يمكن أن يقدمه إلا التراث الشعري والنثري العربي. نفس الرصانة التي طبعت تجربته الشعرية سنجدها مستحكمة في مشروعه النقدي بصدد الحداثة الشعرية، ونفس المسؤولية التي تعامل بها مع الكتابة الشعرية سيتعامل بها كذلك مع مقاربته العميقة والجادة لبعض تمظهرات الإنتاج الشعري العربي المعاصر، لكن وأنا أقف على الاستخلاصات التي انتهى إليها، صادقاً ما في ذلك شك، كنت في حيرة من أمر مشروع نقدي كهذا يخلص فيه صاحبه، مع أنه أحد المعنيين الأساسيين بالحقل المدروس، إلى استرخاص الكثير من المنجزات التي حققتها الحداثة الشعرية، بل وإلى تصيد عثراتها ومنزلقاتها والبحث عن جذور لبعض مكاسبها، الجمالية بالدرجة الأولى، في تجارب ونصوص شعرية سابقة عليها. ولما أقول في حيرة فليس من باب مصادرة حق شاعر، أو ناقد كذلك، في محاكمة الحداثة وتفنيد مرتكزاتها التصورية والإبداعية، فقبل المجاطي سبق لشعراء ونقاد مشارقة أن دخلوا في معارك مع الحداثة، بل إن حيرتي مردها إلى جملة من الملابسات التي اكتنفت هذا المشروع، إذ ما معنى أن يتولى شاعر معني بالحداثة هذه المهمة القاسية ؟ ولماذا المجاطي بالذات ؟ وما دلالة هذا المشروع في سياق الشعري - الثقافي المغربي ؟

من المحقق أن الأمر يتصل بمحاولة لتأزيم الحداثة، كما يرى الأستاذ نجيب العوفي، بيدأنه يتعدى ذلك، في نظري، إلى محاولة لتصفية الحساب مع تاريخ شعري وطني لم يسلك نفس المسلك الطبيعي المتدرج الذي سلمته التواريخ الشعرية في بعض بلدان المشرق العربي، ذلك أن تجربة المجاطي الشعرية، وضمنيا تجربة جيله، من خواصها أنها لا بد وأن تقحم المتتبع في إشكالية أوسع من الحقل الشعري هي إشكالية الإبداع الشعري المعاصر في ظل سيرورة تاريخية

بطيئة، وفي كنف ثقافة محيطية تقدم على استرجاع ثقافة المركز العربي. فأمام البياض الشعري، إن لم نقل اليتم الشعري المغربي الذي استمر لقرون عديدة، أمام هذا اليتم الرمزي، مقارنة مع أجيال الستينات في بلدان المشرق العربي، نوجد جيل الستينات المغربي مسوقاً إلى مهمة هي غير مهمته في الأصل، إذ بدلاً من أن ينشغل بقضايا التطوير والتجريب كان عليه أن يفرغ طاقته في صميم مهمة جيل شعري مفترض أن يحضر في الخمسينات لو اتخذ الشأن الشعري المغربي مساراً على شاكلة ماجرى في المشرق.

وباعتبار العبء الذي تحمله المجاطي وجيله في تأسيس وعي شعري حديث في المغرب فإن الأولوية ستكون لصياغة نموذج شعري مقنن ومحترس في موارده الصياغية والتعبيرية، نموذج يكفيه مرحليا أن ينتزع شرعيته المستحقة في مجال شعري لا تزال السيادة فيه للصوت الشعري التقليدي ممثلا في المختار السوسي، وعبد المالك البلغيثي وعلال الفاسي وعبد القادر حسن .... بحيث لم يسمح هذا الصوت إلا بحيز ضيق للصوت الشعري الرومنتيكي ممثلا في كل من عبد الكريم بن ثابت ومصطفى المعداوي وعبد المجيد بن جلون، فأحرى أن يسمح بفسحة أخرى لنموذج شعري متحرر في أمور اللغة والتركيب والإيقاع والتخييل. من هنا مفارقية الوضع الذي عاشه المجاطي، ذلك أن هذا الوضع يبقى أشبه ما يكون بالوضع الذي يواجهه الطفل الأكبر من بين إخوانه عندما يموت الأب، ففي الوقت الذي يجب أن يوجه فيه هذا الطفل ملكاته نحو اللعب والطلاقة والاكتشاف فإن غياب الأب يفرض عليه أن يترزن أكثر، أن يستقيم أكثر، وبالتالي أن يتولي، نيابة عن أبيه، مهام لم يتهيأ لها بعد .

لنأخذ الشعر المصري المعاصر، ولنأخذ حالة شاعرين لهما نفس سن المجاطي تقريبا وهما أحمد عبد المعطي حجازي، ومحمد عفيفي مطر، فحينما وجد حجازي نفسه منضما إلى صلاح عبد الصبور في جهد تدشين ريادة شعرية مصرية خلال الخمسينات لم ير عفيفي مطر مانعاً في أن يبقي على إمكانيته إلى عقد الستينات لينضم إلى أمل دنقل في جهد من صنف آخر، جهد تطوير قصيدة سلفيهما والإرتقاء بها. هذه الإمكانية مثلا لم يسمح بها الموقف الشعري المغربي بفعل تلكؤ التحول الثقافي في المغرب.

إن المجاطي شاعر ستيني، لكن يجب ألا نغفل أنه في الحقيقة يؤدي خلال الستينات متأخرات عقد الخمسينات الذي هو عقد بياض ويتم، وبينما كان أقرانه الستينيون في المشرق قد انتقلوا من تحت عباءة السياب إلى خيمة أدونيس كان هو لا يزال يبحث عن موطئ قدم للقصيدة الجديدة في سوق التداول الثقافي في المغرب . فماذا يعني عقد الستينات، وهوالعقد الذي كتب فيه المجاطي أغلب قصائده، على الصعيد الشعري العربي ؟ إنه يعني بداية فعل كتاب سوزان برنار قصيدة «النثر من بودلير إلى أيامنا هذه» (صدر عام 1959) في وعي شعراء الحلقة البيروتية، يعني كذلك صدور أول دراسة عن قصيدة النثر بقلم أدونيس عام 1960، يعني توقف مجلة «شعر» عام 1964 بعد بيان يوسف الخال حول الاصطدام بجدار اللغة، متأثراً بطروحات الناقد الإنجليزي ريموند ليفز، يعني أيضا انسحاب أدونيس من مجلة «شعر» عام 1963 وإصداره لمجلة «موقف» عام 1968 وفي ثنايا هذه التواريخ - العلامات كانت القصيدة العربية تتخلص من أصولية البدايات وتنفتح على تقنيات النثرية، التدوير، تفجير اللغة، الكاليغرافيا، التبئير، تعدد الأصوات، القناع، التداعي، الحلم، التمرية... كانت هذه القصيدة تسعى إلى اكتساب هوية الكتابة، وحتى على مستوى المرجع الشعري سيتم

الإنزياح عن المرجع الأنجلو - أمريكي إلى المرجع الفرنسي وخصوصاً الاتجاهات الرمزية والسريالية.

هذه التطورات الهائلة التي عرفها المجال الشعري العربي كانت واردة بقوة الأشياء مثلما كان وارداً أن توقع الكتابة الشعرية في مطبات واهتزازات، وكجميع الظواهر كان ضروريا أن تستقطب هذه التطورات شعراء معينين وأن يحترز منها شعراء آخرون. لكن خارج المواقف الخلافية التي يمكن أن تطرحها معضلة التحديث الشعري، سواء من حيث طبيعة هذا التحديث أو سرعته أو حدوده، فإن جوهر اعتراض المجاطي على المآل الذي آلت إليه القصيدة الحديثة يؤول في الواقع إلى أوزار تاريخ وطني غير منصف حتم عليه أن يستعيض عن التجريب بالتأسيس، لذلك ليس غريباً أن يحاكم الحداثة الشعرية على ضوء النموذج الشعري الذي أسسه هو، وليس باعتبار ما انتهت هي إليه من مكاسب ومنجزات. هل نستطيع أن نجزم بأنه كان مقتنعاً بما أسس ؟ لا نعتقد ذلك، لأن طموحه كان أكبر من ذلك، لقد كانت مأساته مأساة عبارة عصية، متمنعة، هاربة أبداً وكانت الكأس هي مسعفته، فهل بموته يكون قد أسعف روحه وعبارته دفعة واحدة ؟

ملاحظات على هامش التجربة الصوفية عند المجاطي : جدل الخوف والحرف

■ محمدأديوان

إن المرحوم المجاطي شاعر متميز في خريطة الشعر المغربي الحديث نظراً لكونه حقق مطلبين في حياته : التميز في الوجود الذاتي كشخص له تجربته الشعرية الخاصة والعميقة، و التميز في الفكر النقدي و الموجه للتصور الشعري .

إذا كان الشعر لغة للأعماق بها يتم تحقيق التواصل مع مستويات الذات الدفينة فإن هذا المعنى تحقق في شعر المجاطي تحقيقاً فريداً و كاملاً . فهو ينطلق من الذات إلى العالم ثم يعود إلى الذات ثم إلى الشعر الذي يتحوَّلُ بفعل رؤيا الشاعر إلى عالم للذات و عالم للأشياء في الوقت ذاته .

إن هذه الحالة الفريدة من التأرجح بين عوالم الذات و الأكوان الظاهرة ، هي ما يجعل من صوت المجاطي الشعري صوتاً ذا نبرة متميزة و سيظل كذلك في تاريخ الشعرية الغربية .

إن شعر المجاطي يستحق الدراسة و الاهتمام لأنه شعر ينطلق من عقال الذاكرة ، و يحولُها من ذاكرة لبحر الآرام ، إلى ذاكرة تقبل الصيرورة و التحول، إن دواعي الإنصاف للشعر التراثي حملت المجاطي على احترام أصول الشعرية العربية على مستوى الذاكرة . فهو يبني كلامه الشعري في إطار تناص تحاوري مع أشياء الذاكرة العربية و كلماتها. إنه لا يرفض هذه الذاكرة جملة و تفصيلاً وإنما يستغلها في بضاعته الشعرية، يصطنع منها خاماً لبناء انساقه الإبداعية الجديدة .

إن المجاطي لم يتعامل مع التراث الأدبي بحياد ولا مع القصيدة العربية القديمة بطريق تروم إعادة انتاجها قلباً و قالباً، و إنما عرف شاعرناأن الإبداع الأصيل لا يمكن أن يكون رديف التقليد أو المحاكاة و إنما الإبداع تجاوز وخلخلة للموازين التابثة من أجل تحقيق التجاوز الممكن و الأصيل .

إن هذه العوامل التي حملت المجاطي على إنصاف الذاكرة العربية، هي التي حملته في الآن نفسه على خلخلة ثوابت هذه الذاكرة و تحويلها عن مساراتها لخدمة هواجسه الشعرية .

بعيداً عن كل التباس يمكن الجزم بأن المجاطي يعيش في شعره كما يعيش في حياته حالة من الاستغراق العميق، وهي حالة ملازمة للشاعر في الوجود والكلام وفي هذا الاستغراق يبدو المجاطي صوفياً يبحث في تلافيف الوجدان عن حقيقة الذاتِ وحقيقة الكلام. إن شعره يتحول من مجرَّد مساءلة للذات أو الأشياء إلى خوف وجودي يعبِّر عنه الشاعر أصدق تعبير حينما يبحث عن نفسه داخل ما تتجلى فيه ذاته من الرؤى التي تختزل علاقة الشاعر بالأشياء و الوجود بالزمن .

إن الشاعر يعيش فعل المعاينة الصوفية، وهي المشاهدة لمعاني الواقع عبر معاني الذات و إشراقاتها إن هيولى الذات تتحول في سديم الإشراق إلى وهج وألق يلف سائر الموجودات وسائر الأزمنة، في لحظة الرؤيا الصوفية، يقول المجاطي عن فعل المشاهدة في قصيدة القدس :

رأيتك تدفنين الريح
تحت عرائش العتمه
وتلتحفين صمتك
خلف أعمدة الشبابيك (ص 55)

إن الشاعر يلاحظ ويبصر لكن ليس بالعين المجردة وإنما بعين البصيرة، فالاستغراق يسمح بالرؤية الجوانية، ولاسبيل إليها إلا بالبصيرة. أوالقلب. فالمجاطي يبصر القدس داخل تجربته وتتحول من فضاء جغرافي معروف في خريطة الواقع إلى مكان نفسي يحتل مسافة داخل رؤيا الشاعر، ولا يقاس إلا بمدى استبطانه لواقع هذا الزمن النفسي الذي تحتل فيه القدس حيزا معلوما في دخيلاء الشاعر.

إن أرقى مقامات المشاهدة عند المجاطي، يتمثل في حديثه عن علاقته بالألفاظ وهي موضوعة التجربة الشعرية في الظاهر غير أنها عنوان تحقق الشاعر بمعاني الرموز الوجودية التي تلبسها الألفاظ، فتحجب بها حقيقتها الظاهرة وسطحها الخادع. إن الألفاظ تتحول في لحظة المشاهدة إلى لبوس ويتقمصها الشاعر وتتقمصه إلى درجة لا تتماهى فيها الألفاظ مع حقائقها الظاهرة فحسب وإنما تصير لبوساً تتوارى خلفه في شفافية حقيقة الشاعر ووهج نفسه الباطنة يقول:

تلبسني الأشياء
حين يرحل النهار
تلبسني شوارع المدينة (ص 63)

إن هذه الأشياء التي تلبس الشاعر، هي الألفاظ الدالة عليها أيضا. فالألفاظ التي تبني الشعر هي التي تبني أشياء الوجود. وعندما ندرك معنى الألفاظ ندرك معنى الأشياء.

إن التأويل هنا في كلام الشاعر يتحول إلى مقام صوفي تتراسل فيه الحواس وتتبادل وظائفها في حركية دائبة لا تفتر. إذ تصير الأنا الذات هي الشيء، وتتحول ذات الشاعر إلى موضوع للشعر ويصير الشعر بألفاظه ومعانيه وأشياء الواقع المعبر عنه، مجرد تجل من تجليات الشاعر نفسه. فتتكسر الحدود بين وطأة الأنا المفجرة لتناقضات الألفاظ والأشياء، والشعر الموضوع فيقع نوع من الحلول الصوفي يؤدي في خاتمة هذه الصيرورة إلى تماثل الذاتين، ذات المتكلم وذات الموضوع. ويتوحد زمن الرؤيا وزمن المشاهدة مع زمن التاريخ والأشياء. ويقول المجاطي عن هذا المقام :

أبحر في الهنيهة الفقيره
أصالح الكائن
والممكن
والمحال
أخرج من دائرة الرفض
ومن دائرة
السؤال (ص 63 - 64)

ففي هذا المقطع يتحول الشاعر من مستوى التكلم إلى مستوى التذوق. إذ يستبطن ذاته استبطانا ويحول جهده الشعري من مجرد لقاء بين الذات واللغة المشاكسة إلى لحظة من التواجد الصوفي الذي تنمحي فيه الحدود والفروق بين أصقاع الكلام والوجود.

إن الشاعر يبحر في الزمان ليتصالح مع الكائنات في شرط وجوده الممكن والمستحيل في آن وككل صوفي يخوض تجربة الصراع مع الزمن فإن المجاطي يعبر بصراحة تقذي العين عن تمرده ورفضه لدوائر العقل وجبروت الاختيارات المنطقية المفروضة على الإنسان في زحمة الاختيارات الوجودية . إن الشاعر يرفض الانتماء لأي عقلانية مدبرة ومعددة. وهو يرفض أي رسم عقلي من رسوم البرهنة والاستدلال. فيخرج المجاطي جسداً وروحاً من دوائر الرفض والسؤال ليشبع رغبته في اكتشاف الحقيقة. وتلك مغامرة كشفية ذوقية تحدد فيها مجالات الشعور بمجالات الذوق كمصدر للعرفان عندما يصل إلى مصدر اليقين ويقول :

وقبل أن أغمس في الضوء
سراب الشك واليقين (ص 64 - 65)

فالكتابة الشعرية مستنقع لأوحال المشاهدات الظاهرة وهي أيضا مجال للتحقق والرؤيا.فهي مجال للرؤيا حينما يستجمع الشاعر أشتات الذات والواقع الممزق ويصطنع منها أماني يلهم بها ويذود عنها ببلاغة وعي شقي في ردهات قلقه الوجودي الداهم.

وهذه الكتابة نفسها مجال للتحقيق حينما يصل الشاعر كالصوفي إلى طريق البدء حيث مقام العزم والحزم وبدء المسير، وفي هذا المقام يفجر الشاعر سر الكلمة حين يقول :

أتينا شدنا للدرب وهم
أشعل الميدان
أتينا من وراء السور
نفضنا ظلنا وعجاجنا
والصخب والأكفان
وتمتمنا :
بعون الله نبدأ
أيها القنديل (ص 109)

وتتحول القصيدة عند الشاعر إلى مجال للصراع، فيكون الصراع شرط وجود الشاعر

الذي يراهن فيه بكل طاقاته الإبداعية، وتقض مضجعه حرفية القصدة وخطيتها فيعبر عن هذه المعاناة الصميمة في قصيدة الحروف عندما يقول :

وأنا أراود كل شاردة
لأسكن
في حماها
وأطوف سبعاً
حول دانية القطوف (ص129)

فالشاعر يراود الشوارد في اللغة، والشرود هي الناقة الضالة ومعنى الضلال هنا عند الشاعر يحمل مدلول شماس اللغة وتأبيها وعنادهاواختفائها ومشاكستها. مما يستلزم فعل المراودة، ولا يلبث الشاعر أن يسكن في حمى هذه اللغة اللعينة لكنه لايستمرئ لحظة هذا الفتح اللغوي حتى تبدأ لحظة التخيل والتمحيص لتميز ما يستحق الولوج إلى معبده الشعري. فنراه يفتت البحور الشعرية وينسقها نسقا ليصطنع من رمادها بحورا تلائم خيوط تجربته وتجريبه الشعري.

إن هذه البحور القديمة يعلن الشاعر دخولها إلى دائرة الكسوف وقد كانت من قبل تسكن دوائر الخليل وفي سديم الكسوف تخلقت أجنة من بحور جديدة، ومن هذا المصير استوحى الشاعر قوله البديع:

فيا صليل ملاحم
التفتيش
في زمن التفاعيل المدورة
استفق واخلع نعالك
قبل
أن تلج البحور السبع
دائرة الكسوف (ص122)

إن هذه الدعوة إلى كسوف دوائر الشعر في صورته التقليدية هي دعوة إلى فتح شعري جديد تتخلق فيه دوائر جديدة بفعل تلاحم حركتها مع حركة تشكل التجربة لدى الشاعر من خلال همسه الوجداني والباطني.

إن الشاعر كما دافع عن الوزن الجديد الملائم للتجربة في دفقها الوجداني دافع أيضا عن الحرف الذي خاض المجاطي تجربته داخل القصيدة فصور صعوده وهبوطه في المأساة الإبداعية.

إن الحرف يبقى مجدلا بين أنين الذات التي لا تكاد تبين، ونصاعة المعجم وضروب الاشتقاق. فالحرف فقد قوته القديمة ،صار في حكم سقط المتاع حينما تآمرت عليه القوى الخفية، ولما أحس بالاهتراء تولد من صلبه حرف جنين انتقل إلى مستوى التداول المعاصر بجرأة وجدارة على الرغم من قساوة المواجهة وشدة الحصار. واكتسب قيمته في سوق القيم الرمزية في مجال التداول الشعري عن استحقاق عند المجاطي وقد عبر عن ذلك الموقف

المأساوي في قوله :

هي كلمة خَفَقَت
بسبعة أحرف
وأجازها الدم
قبل أن تفتضها
السبع الخطايا
وأنا الذي آنستها
ناراً
وجدَّلت السرايا
عبرا أحرفها
لتقتحم السرايا (ص 128 - 129)

إن الصراع صراع مرير، ينتقل فيه الشاعر من مأساة الحرف إلى مأساة الكلمة، وتتحول الكلمة إلى مجال من الخوف الذي يحاصر الشاعر محاصرة شديدة.

إنه يتهيب الخوف ولكن ما من سبيل لتحقيق الكلام إلا إذا ولج الشاعر باب الخوف. فهو يحول مجال الصراع إلى حربٍ مع الكلمة وضدها. فالشاعر يجدّل السرايا عبر أحرف الكلمة لكي تخترق السرايا وتقتَحمها هي ذاتها. فتنكسر شوكة الحرف المتمرد ويحول الشاعر الكلمة من ذلك الرعب الذي كانت مصدراً له إلى كلمة مأنوسة . وفي لحظة الأنس بالكلمة والشعر يتولد هذا الزخم الشعري الذي تكبر فيه القصيدة عند المجاطي في شموخ وكبرياء، وقد عبر عن هذا الهاجس في قصيدة الخوف وقال عن الكلمة الصغيرة :

يسكبها الصباح
أو تهمي بها
الظهيرة
ما با لها تكبر
في الهواء
تحجب وجه الشمس ؟
تلقي ظلها ؟

تغمرني
بالرجع والأصداك
ما بالها ؟
مملكتي مملكة الصمت
أحسؤواْ
أمقتها كلمة
قيلت لغير المدح
والهجاء (ص9 - 10)

إن ما سميناه بالجدل بين الخوف والحرف هو هذا الجدل القائم بين الرعب الذي يخلقه الكلام واللغة ككائن مشاكس، داخل نفس الشاعر، والأنس النفسي والروحي الذي يبحث

عنه الشاعر في لحظة مراودته للحرف والكلام المشاكس هو أنس لا يتحقق إلا داخل عذاب التجربة الشعرية، وهذا العذاب هو الشرط الأول لوجود الشاعر وليست القصيدة بهذا المعنى إلا شهادة العبور من عالم رعب الخوف إلى عالم أنس الحرف. ولا تشبه هذه النقلة بين العالمين إلا نظيراتها التي يحققها الصوفي عندما يتحول من رعب الشك إلى أنس اليقين.

والمجاطي قد استطاع أن يحقق في القصيدة المغربية هذه النقلة النوعية والكيفية من الرعب إلى الأنس على مستويات بناء القصيدة وموسيقاها وصورها وإيقاعها في الشعر الحديث والمعاصر. وقد أفلح المجاطي في إخراج القصيدة المغربية الحديثة من شرنقة الحداثة كمفاهيم وتصورات إلى واقع الحداثة الشعرية كنظام وموازين للإبداع الشعري الحق، كما استطاع المجاطي أن يخرج من دوامة التجريب إلى آفاق التحقيق والتأسيس لهوية القصيدة المغربية الحديثة.

وآخر ما نختم به هذه الكلمات في حق هذا الشاعر الكبير الدعاء له بالمغفرة ولأهله وذويه السلوان، ،لعل روح الفقيد ،لعل أهله يجدون في هذا الكلام بعض العزاء الجميل وإنا لله وإنا إليه راجعون.

أحمد المجاطي والارتباط الحضاري
(الشعر والمرجعية القرآنية)

■ حسن الأمراني

بسم الله الرحمان الرحيم

لم يزل القرآن الكريم موئلا بيانيا لكل منتم لحضارتنا دينيا أو لغويا، وليست العربية من أحدكم من أب ولا أم، وإنما العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي. ولم يكن لذلك غريبا أن يكون لبيان القرآن سلطان على الأخطل التغلبي النصراني من القدماء كما كان له سلطان على صاحبيه، ولا كان غريبا أن يظهر أثر القرآن على الأخطل الصغير ومارون عبود من نصارى العرب المعاصرين، فكيف إذا تعلق الأمر بمن كان حنيفا مسلما، أحب العربية ومحضها الحب، وأحب القرآن الكريم، وكان ممن يحفظ منه أجزاء، ويحرص على سماعه، مثلما كان شأن أحمد المجاطي، كما يعرف ذلك بعض المقربين منه. بل إننا ولولم نعرف ذلك لنطق شعره به.

إن مما يميز لغة المجاطي، في شعره ونثره، وضوحها وصفاؤها ودقتها ونصاعتها وحسن بيانها، وذلك أمر لا يماري فيه أحد، ولا يحتاج إلى دليل :

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ويمكن للدارس أن يسعى إلى التماس سر كل ذلك في الينابيع التي عملت على تكوين الشاعر وصقل شخصيته البيانية، فيعدد ما شاء أن يعدد من الاطلاع على التراث العربي، أدبه وفكره، وشعره ونثره، وقديمه ومحدثه، ولكنه لا يستطيع أن ينكر - إن سلم ذوقه وصفا طبعه ودق حسه - أن أشد تلك الينابيع البيانية أثرا كان القرآن الكريم.

وإذا كانت الاستجابة الحضارية للقرآن الكريم تتخذ صورا شتى، أدناها الأثر وأعلاهاالرؤية، فإن من غرضي في هذه الكلمة أن تكون مفتاحا لمعالجة هذا الموضوع، فلذلك يكون المدخل الطبيعي هو الحديث عن الأثر.

يؤول بنا شعر المجاطي إلى القرآن الكريم لفظا وتعبيرا وإيحاء ورمزا، ويحقق ذلك من خلال محاور كثيرة نرصد منها الآن ثلاثة هي :

- اللفظ المفرد (أو المركب أحيانا) .

- الجملة، أو التعبير .
- القصة .

1 - اللفظ :

لعل قضية اللفظ المفرد خاصة تثير من جديد قضية تمتع نص من النصوص بخصوصية التميز، إذ الألفاظ ميراث مشترك، ولم يعد مستساغا أن يقال: هذه ألفاظ شعرية، أي هي حكر على الشعر، وتلك ألفاظ نثرية، أي لا يجوز أن تتجاوز النص النثري إلى الميدان الشعري.

وهذا الاعتراض في مجمله حق، ولكنه آن التدبر يمكن أن يخضع للفحص، وإلا لما جاز أن نتحدث عن معجم لهذا الشاعر أو ذاك، أي داخل القول الشعري نفسه، فكيف إذا رحلنا خارجه. ولكن ذلك الاعتراض يصبح غير ذي بال حين ننتقل إلى النص القرآني، بل حين ننتقل إلى النص الحديثي. وقد أجمع العلماء على أن هناك ألفاظا أضفى عليها الحديث الشريف من الخصوصية ما يكاد يجعلها كأنها من سماته. وإدراج مثل تلك الألفاظ داخل نص أدبي ما، شعرا كان أم نثرا، لا يحجبها عن أصلها ومنبعها، ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نلتمس حدود التوفيق أو الإخفاق في ذلك الاستعمال الجديد.

ومثل تلك الألفاظ القرآنية وافرة في شعر المجاطي، ودالة على عمق تعامل الشاعر مع ذلك المرجع المتميز الذي هو القرآن الكريم، وقد تجلى ذلك أحيانا من عناوين القصائد، مثل قصيدة : (حين عاد المرجفون)، إذ يحيلنا هذا العنوان مباشرة إلى قوله تعالى : « لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورنك فيها إلا قليلا» (الأحزاب:60).

لقد وردت هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن الكريم، وهي مع ذلك لفظة قرآنية خالصة، لا نجدها في شعر العرب قبل الإسلام. ووردت مرة واحدة أيضا في شعر المجاطي.

ARCHIVE

ومن تلك الألفاظ القرآنية أيضا لفظ (الواقعة) الذي اختاره الشاعر عنوانا لمقطع من مقاطع قصيدته : (من وحي وادي المخازن). والواقعة والقارعة والحاقة والصاخة والطامة والغاشية كلها كلمات قرآنية دالة على يوم القيامة.

ومن الواضح أن الشاعر حين استعمل هذه الكلمة لم يكن يتحدث عن يوم القيامة، ولكن للفظ (الواقعة) ظلالا ومعاني تعبر أحسن تعبير عما أراده من وصف لأهوال ذلك اليوم الذي سلت فيه سيوف الغدر، وأطل رأس الخيانة:

وترددت في المغرب الموتور حي على الكفاح
فإذا الرجال قذيفة في جبهة الغدر الوقاح
يتسابقون إلى اعتناق الموت في عزم الرياح

ويستعمل الشاعر (دمدم) (1) و(حصص) (2) و(السدرة) (3) و(أسري) (4) و(المعراج) (5) و(الصور) (6) وكلها، كما يدل عليها السياق، ألفاظ قرآنية خالصة. يقول الشاعر:

وأنا أراود كل شاردة

لأسكن في حماها
وأطوف سبعا حول دانية القطوف
تمط ألسنهاالحروف
بما تشابه من صهيل ملاحم التأسيس
حيث الرؤية اكتملت
وحصحصت البدائل في مداها

فإذا استعنا بالمعاجم اللغوية لفهم دلالة (حصحص) وجدناها تقول : (الحصحصة : الحركة في شيء حتى يستقر فيه ويستمكن منه ويثبت. ويقال حصحصت التراب وغيره إذا حركته وفحصته يمينا وشمالا.. وحصحص فلان ودهمج إذا مشى مشي المقيد.. والحصحصة: الإسزاع في السير.) (اللسان: حصحص).

ووردت الكلمة في شعر حميد بن ثور الهلالي من الأقدمين. قال:

وحصحص في صم الحصى ثفناته　　　　ورام القيام ساعة ثم صمما

أي حرك ثفناته.

وأين كل ذلك من المعنى الذي أراده المجاطي في شعره، والذي يعني وضوح الحق وجلاء الرؤية، وهو قوله تعالى : (قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق)، وماذكرت المعاجم من معاني الكلمة بيان الحق بعد كتمانه إلا استنادا إلى الآية الكريمة .

كما يستعمل الشاعر لفظ الدحو في قوله:

وهذه الشوارع الوثابة
تملك أن تشعلني سيفا وأن تدحوني
تحت جدار القصر خيط نار (7)

والدحو استعمال قرآني ورد في قوله تعالى: (والأرض بعد ذلك دحاها) (النازعات الآية 30)

ومن الألفاظ المركبة تركيبا إضافيا نقرأ (شجرة الزقوم) في قوله :

شجرة الزقوم
تفرغ من صلاتها... (8)

وهي واردة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع هي :
قوله تعالى: (أذلك خير نزلا أم شجرة الزقوم) (الصافات 62)
وقوله تعالى: (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) (الدخان 43)
وقوله تعالى: (ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم) (الواقعة :53)

كما نجد (غيابةالجب) في قوله:

يا قمرا ينوء في غيابة الجب

أما تنفض عن كاهلك الحجاره (9)

وهي تحيل إلى سورة يوسف، حيث وردت مرتين، مرة في قوله تعالى: (قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيابة الجب إن كنتم فاعلين الآية 10 .. ومرة أخرى في الآية 12 من نفس السورة، في قوله تعالى: (وأجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجب.

ومن الألفاظ القرآنية الأخرى الواردة في شعر المجاطي: (نفش العهن) (10) أو (العهن المنفوش) (11)، و(طور سينين) (12) و(الأمارة) (13)، و(الصلب والترائب) (14).

2 - الجملة :

لم يقتصر أثر القرآن في شعر المجاطي على اللفظ المفرد أو المركب، يبثه هنا أو هناك في قصائده، بل تجاوز ذلك إلى الجملة، إما باقتباس بعض التعابير والحفاظ عليها بألفاظها داخل النص الشعري، وإما باستعارة بعض التراكيب القرآنية، مع تغيير أو تحوير في الألفاظ. وقد يأتي ذلك في بعض الأحيان واضحا دالا على نفسه، منبئا عن طبيعته، كما هو الحال في قوله:

أقول يا أرض ابلعي ماءك أو فلتغرقي
في الدم والأشلاء والحنين (15)

فهذا أخذ واضح من قوله تعالى: (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي) (هود: 44)

أو في قوله:

أو فادع ناديك المتمركز في الحرم الجامعي (16)

فهذا من قوله تعالي: (فليدع ناديه سندع الزبانية) (العلق 17 - 18)

ومن ذلك أيضا قول الشاعر:

إن اشتعال الشعر
زمن بين وجهين (17)

واستعارة الاشتعال لشعر الرأس تعبير قرآني مشهور، وهو من قوله عز وجل على لسان زكريا: (رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا) (مريم 4)

وقد يكون الأخذ في بعض الأحيان خفياجدا، يحتاج من القارئ إلى فطنة وتتبع، ومن ذلك قول الشاعر:

مملكتي مملكة الصمت
اخسأوا ! أمقتها كلمة قيلت لغير المدح والهجاء (18)

فهذا ينظر من طرف خفي إلى قوله تعالى: (قال اخسأوا فيها ولاتكلمون) (المومنون108)

وكذلك قول الشاعر:
أكاد لا أصحو ولا أغفو (19)

فهو أخذ باهر عن طريق اللمح من قوله تعالى في تصوير الحالة الغريبة لأهل النار:(ثم لا يموت فيها ولا يحيى) (الأعلى 13)

وقل مثل ذلك في قوله:
وحين تجلت
وحين تمازجت الريح والخمر فيها (20)

وفي قوله أيضا:
قيل اهبطوا
كل عشر بزنزانة مستقلة (21)

فالقول الأول يتوكأ على قوله تعالى: (فلما تجلى ربه للجبل...) (الأعراف 43)، والثاني ينظر إلى قوله تعالى: (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو) (البقرة 36)، وقوله تعالى: (قلنا اهبطوا منها جميعا) (البقرة 38). وكذلك قوله تعالى في سورة الأعراف: (قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو) الآية 24 . و لعل الظن يسبق إلى أن لفظ (الهبوط) لفظ مشترك و عام ، وليس فيه من خصوصية تجعلنانقرنه باللفظ القرآني . و لكن تأمل السياق الشعري يفرض علينا رجعه إلى القرآن العظيم . فالهبوط هنا ليس هبوطاً مادياً فحسب ، بل هو - مثلما ورد في القرآن - هبوط معنوي تصحبه الذلة و المهانة ، و أي كرامة للإنسان حين يجعل (كل عشر بزنزانة مستقلة)؟

إن هذا التعامل الذكي مع اللفظ القرآني ، مفرداً ومركبا، و مع الجملة القرآنية و التركيب القرآني يدل بلا شك على إعجاب بالبيان القرآني ناتج عن طول معاشرة للقرآن الكريم ، قراءة و سماعاً .

30 - القصة القرآنية :

إن مما يثير الانتباه أن المجاطي، وإن كان نشأ و استوى عوده الشعري مع جيل رواد الشعر العربي المعاصر، إلا أنه تحرر من بعض المظاهر التي كانت ميسماً يطبع شعر أولائك، حتى لكأن الشاعر لا يكون كذلك، ولا يعترف له بالكشف الشعري ما لم يركب تلك الأساليب، أو يوفر لشعره تلك المظاهر، ومن ذلك استعمال الأسطورة في الشعر .

لقد شاع استعمال الأسطورة في الشعر العربي المعاصر وذاع ذيوعاً إلى الحد الذي لم يكد ينجو من براثنها وشبا ظفرها و نابها شاعر . و يستوي في ذلك أكان منبع الأسطورة إغريقياً أم فينيقياً أم أشوريا أم بابليا. ويكفي أن نلتقي نظرة على أشعار السياب و البياتي و خليل حاوي و أدونيس ومحمد عفيفي مطر وسعدي يوسف حتى يتبين لنا صدق ذلك الزعم .والذي يطالع شعر المجاطي لا يكاد يجد فيه شيئا من ذلك، ولم يكد يتوكأ على شيء من الأساطير، ولعله لم يلجأ إلى الأسطورة غير مرة واحدة في إشارة عابرة، في قوله :

وغربتي صرخة سيزيف رمى به القدر (22)

و لعل السر وراء ذلك، فيما أتصور ، أن المجاطي كان في فنه وفي فكره أشد التصاقاًبكل مكوناتنا الحضارية، ولا يشرئب بعنقه إلى ما وراء ذلك ، إلا بالقدر الذي يحس فيه بأن ذلك لا يمحو كيانه الحضاري ولا يشوش صفاء رؤيته الشعرية.

إننا نجد في شعره تلك المكونات الحضارية بارزة، على تنوعها وتعددها، فمن التراث الشعبي، إلى التراث العربي الإسلامي، ومن التراث القديم إلى التراث الحديث، ومن القصة القرآنية إلى التاريخ المغربي، ولذلك ظل يتجاور في شعره قارون ولقمان والمتنبي والبارودي، وغرناطة وطنجة ووادي المخازن والقدس والدار البيضاء ومكة وسيناء ومراكش الحمراء، ولكن لا نكاد نظفر بشيء ذي بال خارج الذات الحضارية، ولو لا ارتباط قيصر بطنجة تاريخيا أو أسطوريا لما جري له في شعر المجاطي ذكر.

ومن أكثر القصص القرآني وروداً في شعر المجاطي قصص الأنبياء. وهنا أيضا نجد ضربا من التميز يطبع شاعرنا ويجعله بين رواد القصيدة الحديثة كسهيل بين النجوم، يعارضها ولا يجري معها.إن قصص الأنبياء في الشعر المعاصر من الوفرة بحيث تصلح لأن تكون موضوعا لدراسات كثيرة. ومن أكثر قصص النبيين ورودا في الشعر الحديث قصص نوح وموسى ويوسف وأيوب. ومن المعلوم أن قصص النبيين الواردة في القرآن الكريم موجودة أيضا في العهدين القديم والجديد. وأكثر الشعراء المعاصرين، في المشرق خاصة، إنما كانوا يسوقون تلك القصص، في معظم الأحيان، كما وردت في التوراة والإنجيل المتداولين بين أيدي الناس في عصرنا هذا، أكثر مما كانوا يستقونها من القرآن الكريم. ولعل من أسباب ذلك أن فئة من الرواد كانوا من النصارى، وأثر يوسف الخال في هذا واضح، ثم استشرت هذه الظاهرة فأصابت المسلمين من الشعراء كما نجد ذلك عند السياب وأمل دنقل على سبيل المثال. أما المجاطي فهو يعتمد القصة القرآنية، دون القصة التوراتية أو الإنجيلية، وذلك وجه آخر من وجوه الارتباط الحضاري عند الشاعر. والدليل على ذلك ليس سياق القصص والأحداث فقط، بل الدليل الأكبر والحجة القاطعة يكشف عنها أن المجاطي يحتفظ في تعامله مع القصص القرآني بأسلوب القرآن الكريم وعباراته وتراكيبه.

إن الشاعر يورد القصص القرآني أو يستفيد من مراميها دون أن يلم باسم نبي من الأنبيا، أو باسم شخص من الشخوص المذكورة في القرآن، إلا ما كان من قارون فإنه صرح بذكره، ومع ذلك تستطيع في يسر شديد أن تؤول بذلك القصص إلى مصدره الذي هو القرآن. وقد ذكر المجاطي قارون، وذلك في قوله:

قارون، أين تختفي مفاتح المدينه
هناك عبر السور، خلف الأنجم اللعينه
ركبت قلبي، لا جناح لي ولا سفينه (23)

ليس اسم قارون وحده هنا هو الذي يومئ إلى النص القرآني، ولا الحديث أيضا، بل هو الاستعمال اللغوي الذي لا يسمح لنا بتجاوز القرآن إلى سواه، فها هو الشاعر يستغني عن صيغة (المفاتيح)، ويميل إلى الصيغة القرآنية (المفاتح) الواردة في قوله تعالى، متحدثا عن قارون: (وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة) (القصص 76).

إن الشاعر كما سبقت الإشارة لا يذكر اسم نبي من أنبياء الله تعالى، إلا أنه يستفيد من قصص النبيين في مجموعة من قصائده.

ومن أكثر القصص دورانا في شعر المجاطي قصة موسى علليه السلام. ومعلوم أن قصة موسى عليه السلام هي أكثر القصص دورانا في القرآن الكريم، لكثرة حديث القرآن الكريم عن بني إسرائيل.

وإذا كان اسم موسى عليه السلام لا يظهر، فإن قصته تأتي أحيانا ببعض التفصيل وأحيانا باللمحة العابرة، فمن قول الشاعر:

منتظرا مازلت أرقب العصا
تفسخ جلد الحية الرقطاء
ألقيتها على الثرى فلم تفض
أخشابها باللحم والدماء
منتظرا تفلت من أصابعي الثوان
ويستفيض البرص الأبلق في رجائي (24)

إن الشاعر يريد أن يعبر عن انتظار المعجزة، وتحول الأمنيات إلى فعل، فلا يجد أفضل من قصة موسى عليه السلام، وقد تحولت العصا في يده إلى حية تسعى، سلطانا مبينا إلى فرعون وملئه، وتكاد كل كلمة من هذا المقطع تنقل إلينا مشهدا من تلك المشاهد الرهيبة في ذلك الموقف العظيم، الذي صورته آيات الله تعالى أبلغ تصوير في سورة (طه) وفي سورة أخرى من كتاب الله عز وجل. يقول تعالى: (وما تلك بيمينك يموسى قال هي عصاي أتوكؤا عليها وأهش بهاعلى غنمي ولي فيهامئارب أخرى قال ألقها يموسى فألقيها فإذا هي حية تسعى قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء اية أخرى لنريك من اياتنا الكبرى) (طه 17- 23). وإذا كانت عصا موسى قد أصابها التحول ودبت فيها الحياة، فإن عصا الشاعر لم تبرح خشبيتها وبرودتها، ومن وراء ذلك فإن يد موسى خرجت بيضاء من غير سوء، أما الشاعر المتعلق بالرجاء فإن البرص الأبلق قد استفاض لا في يده، بل في رجائه، وذلك مبلغ القنوط.

ب - وينقل إلينا الشاعر مشهدا آخر من قصة موسى عليه السلام، ولكن من أجل التعبير عن تجربة خاصة أيضا، فيقول:

فيا صليل ملامح التفتيش في زمن التفاعيل المدورة
استفق
واخلع نعالك
قبل أن تلج البحور السبع دائرة الكسوف. (25)

وكما خلع موسى عليه السلام نعليه، وهو مقبل على مناجاة ربه: (فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى) (طه12) يدعو الشاعر نفسه إلى خلع النعال قبل دخول محراب

الكلمة. وكما آنس موسى من جانب الطور نارا، لم تكن على الحقيقة نارا، بل كانت النور الأزلي: (فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها) (النمل8) آنس الشاعر نار الكلمات:

هي كلمة خفقت بسبعة أحرف
وأجازها الدم
قبل أن تفتضها السبع الخطايا
وأنا الذي آنستها نارا
وجدلت السرايا عبر أحرفها
لتقتحم السرايا (26)

وتلي قصة موسى قصة نوح عليهما السلام، وهي ترد مرتين، وإذا كانت قصة نوح عليه السلام مقترنة بالطوفان، فإن الشاعر قد اختار اللحظتين الحاسمتين في الطوفان: لحظة البدء ولحظة الختام، ونوع كل لحظة بما يناسب المقام الذي هو فيه، وإن أدى به ذلك إلى الانحراف بالاستعمال القرآني .

ففي قصيدة (المرجفون) تكون لحظة البدء على الشكل التالي:
عتمة الأدغال في الغابات تدري في الغابات تدري أيهم عاد
وتدري كيف فاض الماء في التنور
حتى نغلت بالدود عين الشمس
حتى أورق الإنجيل في ثلج الخطيئة

ليس لنا من قصة نوح عليه السلام إلا هذه الإشارة العابرة: (فاض الماء في التنور)، وهي فعلا لحظة بدء الطوفان، كما يصورها القرآن الكريم. والشاعر إنما يستند إلى قوله تعالى: (حتى إذا أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين) (المومنون 27)، ولم يحافظ الشاعر على الفعل (فار)، واستبدل به (فاض)، ولم يفعل ذلك إلا لأنه نسب الفعل إلى الماء لا إلى التنور، وفيضان الماء في قصة الطوفان القرآنية ملازم لفوران التنور.

ويعود الشاعر إلى قصة الطوفان مرة أخرى، وإذا كان في قصيدة (حين عاد المرجفون) وقف عند نقطة البدء، فإنه في (السقوط) يقف عند المنتهى. ولكن المنتهى في القصة القرآنية هو الهلاك والدمار للقوم الظالمين، والأمن والسلام ،البركات التي تتنزل على المؤمنين من ربهم : (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين، ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غيرصالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين قال ربي إني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لك به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين. قيل يا نوح اهبط بسلم منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك وأمم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب أليم) (هود 44 - 48)

أما المنتهى في القصيدة فليس غير اليأس المبشر بالدم والأشلاء والأنين، وذلك أمر طبيعي ما

دام الشاعر يعاني (السقوط)، فلا العبارة تسعفه، ولا الكأس تحقق له الخلاص الخالص مما هو فيه، وإنما هي تسعفه إلى حين، وإلا لما ظل يعاني من اضطرابه بين الشك واليقين، ولا هو قادر على أن يبعث صولة السيف وشموخ العمامة، فلم يبق أمامه إذن غير ذلك المصير الرهيب:

وقبل أن أغمس في الضوء سراب الشك واليقين
أقيم من قهقهة السكارى
عرسا وراء الحرف والدقائق العذارى
أقول يا أرض ابلعي ماءك أو فلتغرقي
في الدم والأشلاء والأنين
في اللحظة الأخيره
إذا تلاشى الليل في سلعته الضريره
يرفض أن يغسلني الفجر وأن تشربني الغمامه
أبقى وراء السيف والعمامه
ملقى على ظهر الثرى
ملقى بلا قبر ولا قيامه. (27)

ومن القصص القرآني المتكرر في شعر المجاطي، تلميحا أو تصريحا، قصة يوسف عليه السلام. إنها تبرز أحيانا عبر الكلمة الواحدة كما في قوله:

... الرؤية اكتملت
وحصحصت البدائل في مداها (28)

أو في قوله:

يا قمرا ينوء في غيابة الجب
أما تنفض عن كاهلك الحجاره ؟ (29)

أليس يوسف متفردا في الحسن كالقمر وقد ألقاه إخوته في الجب ؟ أليس هذا القمر مدعوا إلى أن ينفض عن كاهله الحجارة، فيسوس الناس بالحكمة، ويرفع عنهم أصرهم إذا أظلهم العام الذي فيه يغاث الناس وفيه يعصرون ؟

ويميل الشاعر أحيانا إلى بعض التفصيل، كما في قوله مخاطبا الدار البيضاء :

بيوتك ترحل من ذكرياتي
أمد سواد عيوني جسرا
وأنت على الضفة الألف مبحرة في السعال
وفي عثرات الرجال
ومبحرة يسقط النهر فيك

وتسقط كل البنادق قتلى
وترحل كل الدواوين في زمن الصمت والدمعة المالحة
فيا أخت غرناطة الجوع، شقي قميصي
امسحيه على جبل الريف
واستخلصي من بقاياي شيئا سوى الخمر والشهوة النابحه (30)

ومثلما وقع التحوير في قصة الطوفان يقع في قصة يوسف، فالشاعر هنا هو الذي يدعو إلى شق القميص، وليست المرأة / غرناطة الجوع / الدار البيضاء هي التي تتعلق به وقد شغفها حبا. ولا تثريب عليه إذ لا علاقة هنا لشق القميص بنداء الطين، واستفزاز الشهوات الرخيصة، بل على العكس من ذلك يصبح شق القميص جسرا إلى استعادة النخوة المهربة، والصفاء الروحي، والثورة المباركة التي يرمز إليها جبل الريف.

وتقع إشارات قرآنية أخرى، بطريقة عابرة، في شعر المجاطي، من ذلك أن قصة يونس عليه السلام تطل من قول الشاعر:

مددت إليك فجرا من حنيني للردى
وغمست محراثي ببطن الحوت (31)

وبطن الحوت، على ظلمته ووحشته، ليس القبر الأبدي إذا اتبعت السبيل واجتنبت السبل، ولذلك يصبح هو نفسه منطلقا لفجر قادم.

ويومئ الشاعر إلى بعض مشاهد القيامة، كما في قوله :

مدينتي صمت ووقفة انحناء طيعه
وبضعة من أعظم مع الأسى مضطجعه

...

مدينتي لم تنتفض منذ قرون أربعه
يا ليتني صور فأحييها أو أني زوبعه (32)

إن النفخ في الصور قرين البعث والحياة المتجددة، وهذه المدينة التي مرت عليها قرون أربعة ولم تنتفض صارت قرينة الموت، فلا رجاء في بعثها من مرقدها إلا بالنفخ في الصور. بل إن الزوبعة نفسها لن تكون غير سبيل إلى المحو الذي لا بد منه من أجل التجدد، ولن يكون ثمة نفخ ما لم يكن مسبوقا بمحو شامل.

وبعد، فمن أين كان للشاعر أن يؤسس بيانه المشرق وأسلوبه المونق ولسانه المتفرد وبلاغته المشهورة لو لم يعتصم ببيان القرآن الكريم ؟

هوامش:

1- قصيدة :الإمتحان

2- الحروف
3- من وحي وادي المخازن
4- دار لقمان
5- أكزوديس
6- مدينتي
7- دار لقمان
8- مشاهد من سقوط الحكمة في دار لقمان
9- مشاهد من سقوط الحكمة ...
10 - حين عاد المرجفون
11- دار لقمان
12- القدس
13- السقوط
14- الدار البيضاء
15- السقوط
16- ملصقات على ظهر المهراز
17- ملصقات
18- الخوف
19- من كلام الأموات
20- من تجليات الغربة وراء أسوار دمشق
21- ملصقات
22- مدينتي
23- مدينتي
24- الفروسية
25- الحروف
26- الحروف
27- السقوط
28- الحروف
29- مشاهد من سقوط الحكمة ...
30 - الدار البيضاء
31- القدس
32- مدينتي

العلاقة بالمجال الحضري باعتبارها علاقة ثقافية

■ محمد الأشعري

عندما فكرنا في اتحاد كتاب المغرب في تنظيم لقاءات تتمحور حول شخصيات ثقافية مؤثرة . في مسارات تفكيرنا واهتماماتنا ونحن على مشارف قرن جديد، لم نكن بحاجة إلى جهد خاص للاتفاق على الأستاذ محمد الناصري كمفتح لهذا المشروع .فرغم إصرار الصديق محمد الناصري على التواري المتواضع خلف أعماله وأبحاثه فإن طبيعة الأسئلة التي يطرحها، وحيوية المجال الذي يبحث فيه جعلته يتسلل إلى اهتمامنا المشترك ويصبح في صدارة من تنصت إليهم بشغف وتواطؤ سواء وهو ينتقل بين تلافيف الجبل المغربي، أو يتاور متاهات مدننا أو يقيم في المابين، في تلك "اللحظة المكان" التي تلتقي فيها مسارات البوادي والحواضر لتنسج عالماً أخاذاً في التحولات والقطائع والتشكلات الجديدة.

لكن الرجل الذي فتح عينيه في "سلا" (التي أصبحت مختبراً أكاد أقول مأساوياً لقضايا التمدن بلادنا) والذي ابتدأ مسيرة بحثه بمساءلة محيطه القريب سيجد نفسه بعد انغمار طويل في المقاربات الميدانية، مقاربات حملته إلى أعماق الأطلس الكبير والمتوسط والريف، وإلى بؤر عميقة في عالمان القروي مثلما حملته إلى كل الأوراش الجديدة التي انبثقت منها المجالات الجديدة للمغرب المستقبل، قلتُ إن الرجل سيجد نفسه بعد هذا المسار الصبور مأخوذاً بقضايا تتجاوز الميدان لتطرح أسئلة ثقافية في غاية العمق.

هي القضايا التي تقدم علاقتنا بالمجال الحضري ليس كعلاقة استهلاك سطحية، ليس كتحديد جغرافي أو صيرورة تاريخية بل كعلاقة ثقافية بالغة التعقيد والحيوية. إن التفكير في التمدنية بهذا المعنى ليس تفكيراً في تاريخ تشكل المدن وتطورها، بل في ما تخلقه تفاعلات المجال من أوضاع ذهنية واجتماعية وسياسية جديدة. ولذلك فإن أثر هذا التفكير الذي يقوم به الأستاذ الناصري لا يقف عند حدود الاجتهاد النظري .

ففي بلد مثل المغرب، حيث تعيش أنماط حضرية مختلفة، بعضها واقع تحت سلطة التاريخ، وبعضها تحت سلطة الواقع وضغوطه، بعضها آخذ في التلاشي، وبعضها يعيش انفجار الميلاد

الصعب، لا يمكن أن نفكر في مستقبلنا الثقافي والسياسي دون أن نحس بأن مجالاتنا الحضرية ستكون لها الكلمة الفصل في كثير من قضايانا الآنية والمستقبلية.

إن قضايا الهوية، والحريات، والتدبير الديموقراطي لاختلا فاتنا الجهوية والثقافية، بل وبناء الوحدة الوطنية على أسس جديدة ملائمة للعصر. كل هذه القضايا سيكون مختبرها الأساسي هذه المجالات التي تكبر بنا، وبما يتجاوزنا لتطرح على أجسادنا وأخيلتنا خريطة جديدة للحياة والتمثل

وأظن أن الأستاذ محمد الناصري عندما يبحث في مسارات التمدنية، ويستحضر لذلك أنماطاً في مختلف التجارب العربية فإنه يفكر حتماً بهذا الأفق المقلق بتحدياته وأسئلته.

هذه بعض النقط المتسرعة على سبيل تقديم لهذه الجلسة التي لا أشك في أنها ستكون ممتعة، ولا أريد أن أنهي التقديم بنغمة باردة في ليلة باردة. لذلك سأقول إن الصديق محمد الناصري لا يوجد هنا كباحث فقط، بل كمبدع بالمعنى العميق الذي يكون فيه الإبداع إنصاتاً لنبضنا المشترك، أنسنة لمحيطنا .. وهذا ما يفسّر ولو جزئياً تنوع وغنى هذه المنصة حيث سيكون بإمكاننا أن نستمتع فضلا عن التدخل الأساسي للأستاذ محمد الناصري. بردود فعل متنوعة من الأستاذ محمد برادة الناقد والروائي الذي ذوب مدينتين كاملتين هما فاس وطنجة في روايتيه الجميلتين "لعبة النسيان" و"الضوء الهارب"، إلى الأستاذ محمد عامر الجغرافي الذي أنجز أطروحة لا معة عن فاس وهاجس العقار قبل أن يدخل الحياة النيابية مثقلا باهتمامات وبأصوات الناخبين أيضاً، إلى الأستاذ محمد الناجي الباحث السيوسيولوجي الذي أنجز واحداً من أهم الأبحاث المغربية في مجاله : جنود - خدم ومعطيات الرق بالمغرب في القرن 19 .

إلى الأستاذ عبد الأحد السبتي المؤرخ الذي نشر عدة أبحاث متخصصة نذكر من بينها المدينة في العصر الوسيط - قضايا ووثائق من تاريخ الغرب الإسلامي وبالاشتراك مع فرحات الأنتربولوجي والتاريخ حالة المغرب العربي دراسات مترجمة . (بالاشتراك مع عبد اللطيف الفلق) .

التمدنية وتطور المدن العربية الإسلامية

■ محمد الناصري

أود أن أعبر عن شكري لاتحاد كتاب المغرب الذي أتاح لي الفرصة للحديث عن انشغال امتد بصفة متقطعة عبر ثلاثين سنة، ألا وهو حظوظ الوافدين على المدينة وفئاتها الشعبية من الاندماج الحضري، ولعل من المفيد أن أعرض الأسباب التي أدت بي إلى الاهتمام بهذا الموضوع في إطار إشكالية "التمدن،" والتي جاءت على لسان محمد الأشعري وأنا أختار كلمة "التمدنية" ترجمة لمفهوم la citanidite، عوض التمدن الذي يعبر عن النمو الكمي والكيفي للعمران الحضري، وذلك كمفتاح لفهم بعض المشاكل المستعصية ذات الطابع الثقافي في تطور المدن العربية الاسلامية.

في مرحلة أولى تركز اهتمامي على الهامش في المدينة أي على أحياء الصفيح، ولقد كانت من جملة إنشغالاتي معرفة إمكانية اندماج هذه الأحياء في النسيج وفي المجتمع الحضري، إنني لازلت أتذكر جواب أحد سكان "دوار السماعلة" المتميز بالطابع القروي في مجال السكن، وذلك خلال السنوات الأولى من نشأته في هوامش سلا. فقد قال لي أحد سكان هذا الحي ردا على سؤالي حول أسباب انتقال السكن القروي الأصلي على شكل "نوالات" إلى "براريك قصديرية" قال «واش بغيتي نبقاو دائما عروبيا» منذ الستينات يعيش الكثير من الناس هاجس الإندماج الحضري في هوامش المدن أي في أسوأ الظروف السكنية بالنسبة لشريحة مهمة من السكان الحضريين.هذا الهاجس أخذ يحتل شيئا فشيئا مجالا مركزيا في اهتماماتي المتعلقة بالعمران الحضري.

في مرحلة ثانية تبلور هذا الاهتمام في اقتراح مفهوم "السكن الغير المندمج" كأداة إجرائية لمعرفة الديناميكية التي تتحكم في اندماج احياء الصفيح في مجال المجتمع الحضري، حدث هذا في السبعينات أي في الفترة التي أخذت فيها البنيات العشوائية تتنامى بالتوازي مع التوسع الحضري، ازدادت فيه المدن انتشارا مع تبدد الأمل في القضاء على المدن القصديرية التي أخذت تكون عنصرا هيكليا في النسيج الحضري.

في المرحلة الثالثة اخذت بوادر أزمة مستعصية عند حلول الجفاف سنة 1981، وبداية التقويم الهيكلي بعد ذلك بقليل، أزمة بدت مظاهرها متجلية في الوسط الحضري بصفة ملفتة أدت إلى وضع التطور الحضري ودراسته في اطار أكثر شمولية من الاطار الذي كانت تعتمده الجغرافية التقليدية في دراسة هذا العمران . إلا أن الاستجابة لهذه الاشكالية الجديدة في دراسة المدن ظلت محدودة حينداك، لأن المتخصصين في الجغرافية وعلم الاجتماع و"الانتروبولوجيا" والمهندسين، وجدوا صعوبات منهجية في مقاربة المدينة عبر إشكالية الأزمة الحضرية. فدراسة المدن كانت تنصب على عناصر قطاعية من سكن وشغل واقتصاد وتجهيز وماء وما إلى ذلك. مما كان يحول دون معرفة طبيعة الأزمة الحضرية وتجلياتها الأساسية بصفة شمولية خصوصا وأن أحوال المدن وعمق أزمتها تختلف من بلد إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى.

المرحلة الرابعة انطلقت من زيارة ميدانية لمدن الخليج في نهاية الثمانينات. هاته المدن التي تتمتع بازدهار اقتصادي أدى إلى تحول كمي ونوعي في طبيعة العمران الحضري، هي في آن واحد مثلا متقدما للتطور العمراني والمعماري ومجالا اجتماعيا منغمسا في المحافظة والتقليد، لقد ترتبت عن هذا التعارض أزمة حضرية من نوع خاص، فريدة بالنسبة لباقي المدن العربية الاسلامية.

انطلاقا من مجموع الاعتبارات السابقة أخذت اهتماماتي وجهتين :

1) يتعلق الجانب الأول بالسياسات الحضرية التي تنهجها الدولة والحكومات كعامل من عوامل ضبط المجتمع والتحكم في تطوره.

2) أما الجانب الثاني فيسعى لإبراز دور الموروث الثقافي واثره في الإنفصام أو التمفصل مع التوجهات التحديثية في تطورات المدن. إن من جملة الاسباب الإضافية التي جعلتني آخذ هذا المنحى في مجال البحث حول العمران الحضري، الإهتمام الفائق الذي أبدته المدرسة "الكولونيالية" في علم الاجتماع بالمدن، لأسباب ايديولوجية وسياسية، بخلاف الجغرافيين الكولونياليين الذين اهتموا بالبوادي أكثر من اهتمامهم بالمدن، هذا الاهتمام كان متجها لمعرفة اثر التطور الثقافي والسياسي على وضعية المدن لأنهم كانوا يولوها أهمية فائقة في استتباب السيطرة الاستعمارية. أنا لا أعتبر الجانبين الاقتصادي والديموغرافي كعاملين فاصلين (surdeterminant) في تطور المدن منذ آواسط هذا القرن. حقاهناك فورة حضرية واضحة مؤثرة على المجتمع ككل. ففي أوائل القرن العشرين كانت نسبة الحضريين في العالم العربي تتراوح ما بين عشرة و عشرين في المائة. أصبحت هذه النسبة الثلث في الخمسينات واكثر من النصف في بداية التسعينات وستبلغ الثلثين في نهاية القرن. هذا التحول من مجتمع اغلبيته ريفية إلى مجتمع يسوده الحضريون يطرح بحدة اشكالية اندماج القرويين في المدن أي تحولهم من ثقافة حضرية تطبع السلوكات والأحاسيس والتصورات والقيم السائدة في الأرياف إلى ثقافة حضرية تتميز بتحولاتها السريعة في جميع الميادين. هنالك نظريات مختلفة لفهم الجذور السوسيوثقافية لهذه التحولات، هذه النظريات حول تطور المدينة العربية الإسلامية متشعبة ولكن للاختصار اكتفي بثلاث نظريات فقط.

ثلاث نظريات لفهم الجذور السوسيوثقافية لهذه التحولات

الأولى للأستاذ "فليكس دامت" الذي يعتبر الطبيعة الثقافية للمدن العربية الإسلامية العنصر الأساسي والمؤثر في التحولات التي تعرفها هذه المدن في العالم العربي، فهو ينادي :

أ) بتجاوز الاساليب المستعملة في الدراسات الجغرافية التقليدية التي ظلت حبيسة لوصف النسيج الحضري والتعريف بمميزاته العمرانية وخصائصه الوظيفية.

ب) بالتخلي عن دراسة المدن العربية الإسلامية من زاوية نظرية التخلف الإقتصادي السائدة في الستينات والسبعينات .

ج) بضرورة المعالجة الابستيمولوجية، أي نقد المفاهيم السائدة في دراسة العمران الحضري واعتبار العامل الثقافي والديني المتحكمين الرئيسيين في تطور المدن .

د) بمنح الأسبقية لدراسة الهياكل الاجتماعية في مسارها التاريخي، مع إضفاء الأهمية الضرورية على دراسة مراحل تكوين الدولة الوطنية لأن بناء هذه الدولة له انعكاس مباشر على التطور الحضري. ويجمل الأستاذ "داميت" مقاربته للمدينة العربية الإسلامية بضرورة الجواب على سؤالين أساسيين:

1) ماهو دور المدينة في تنمية المجتمع ؟

2) ماهي انعكاسات تطور المجتمع على التنمية الحضرية؟

ثانيا: النظرية الثانية هي لأحد كبار علماء الجغرافيا في ألمانيا الأستاذ "أجين ڤيرث"الذي ينطلق من مقاربة معمارية وعمرانية تعتمد على تحليل النسيج الحضري فهو يعتبر أن لا الدولة ولا المجتمع يكلفان نفسهما عناء الاهتمام بالمجالات والمرافق العمومية التي تكون تارة رمزا للسلطة واحيانا تعبيرا على أهمية المجتمع الذي يخلق فضاءات للتعبير عن ذاته، والأطروحة المركزية للبروفسور ڤيرث هي أن المدن تفتقد وجود مجال عمومي لأن توجه المجتمع برمته يسعى إلى المحافظة على الحياة الخاصة للعائلة مما يعكس إنعدام أي تعبير عمومي للمجتمع المدني في نسيج المدن. فلا يجد الحضريون مجالا كالمساحات العامة للإندماج عن طريق التعارف والاتصال .. المهم في هذه الأطروحة هو قوله بانعدام المجال العمومي وغياب المجتمع المدني، وبالعكس يعتبر حضورهما في المدن الأروبية تاريخيا كانت له انعكاسات أدت إلى ظهور مؤسسات بلدية وخدمات عمومية كونت القاعدة الأولى لإقامة الدولة المعتمدة على حكم القانون.

ثالثا: المقاربة الثالثة هي لعالم اجتماع لبناني "نبيل بيهم" يعتبر أن تحديد المجال العام على الطريقة الأوروبية لا يمكنه أن يؤدي إلى فهم المدينة العربية الاسلامية.. يلاحظ نبيل بيهم أن الباحثين المتخصصين في دراسة المدن العربية الإسلامية خلال القرن 19 وفي الفترة الاستعمارية ينكرون على هذه المدن تواجد المجال العام، ويلحون على عدم وجود المصلحة العامة والملكية البلدية، يضاف إلى هذا أن الملكية الفردية تحظى في نظرهم من الناحية القانونية بتحديد أدق، بين المرافق العامة كالطرقات. فتعتبر مجالات خاوية مما يفسر التعديات الملاحظة على الطريق العام.

يلاحظ نبيل بيهم قصر هذه الرؤية ومحدوديتها. وإن كانت بعض جوانبها تعبر عن حقائق ملموسة، لهذا يقترح تجاوزها بتحديد دقيق للمجال العام، فبالنسبة إليه ينقسم المجال

العام إلى مجالين :

*مجال مفتوح وهو الساحات العمومية والشوارع والحدائق والمرافق العامة .

*ومجال مقفل هو الأندية والمطاعم والمقاهي والمراكز التجارية التي تكون أمكنة عامة ولكن بشروط وأوقات خاصة فالرأي العام بالنسبة إليه لا يكون في الساحات الكبيرة فقط اللهم في باحات بعض المساجد ولكن أغلب تعبيراته تنطلق من الحوانيت والأسواق وكذلك المقاهي ومحلات الضيافة "كالمضافة" في مدن الشام و"الديوانيات" في بعض بلدان الخليج، و"المفرج" باليمن وكذلك في الإدارات والصالونات أي في المجالات التي تضم أعدادا محدودة من الناس.

ويشير "بيهم" إلى كون الأمكنة العامة بهذا التحديد تتميز بالتبادل والتواصل والتفاوض والعلاقة السياسية، فالمجال العام يتميز بطريقة إنتاجه لأنه ينبع من المجتمع الحضري لا من الإنجازات المعمارية والعمرانية التي تقوم بانشائها الدولة.

لهذا فالمجتمع المدني مرتبط بهذه الأمكنة . والنابع من المجتمع الحضري يكون تارة في تعارض مع السلطة الحضرية كانت منتخبة أم لا، وتارة يكون مساندا لها ومشاركا إياها في سياستها عبر آليات مشتركة تكون مبنية على التفاوض أو التشاور والتراضي.

يقترح الأستاذ " بيهم" أن تكون المقاربة شمولية لمعرفة آليات تطور المدينة عبر مكوناتها الإستراتيجية خاصة المجتمع المدني، وذلك من خلال الثقافة والسياسة وعبر العمران والمعمار لهذا يلح على دور المركز الحضري التاريخي أي وسط المدينة كبوتقة ينصهر فيها المجتمع الحضري بجميع فصائله مما يبيح تكوين ثقافة التسامح والتفاهم بين المكونات الإجتماعية للمدينة.

ثقافة التمدنية ودورها في الاندماج الحضري

كل هذه المقاربات تلح على الثقافي والسياسي سواء اعترفت بوجود مكوناته في المدينة العربية الإسلامية أو نفت على الأقل تاريخيا وجود العناصر التي أدت سيرورتها إلى بروز الدولة الديموقراطية. محاولتي تسعى إلى اعتبار العامل التاريخي والنسق الثقافي وتفاعلاته الحالية مع تواجد الثقافة القروية في المدن الحالية، وذلك عبر نوعية التمدنية التي أفرزتها أو لم تفرزها المدن العربية الإسلامية عبر تطورها الحضري، وتحولاتها السياسية والاجتماعية والعمرانية .

فما هو مفهوم التمدنية؟

يمكننا أن نقول أنها عبارة عن شبكة علاقات مكانية واجتماعية وفكرية، يوظفها الشخص أو مجموعة من الأشخاص في ممارسته الخاصة والعامة، تساعد على اندماجه في المحيط الحضري وتبلغ ذروة تبلور التمدنية في وسط المدينة ومركزها النابض بالحياة والمعاملات المتشعبة. وهي في آن واحد سلوك وتصور علاقات بين الاشخاص وقيم وديناميكية اجتماعية وثقافية، وهي كذلك تعرف تعبيرها الأقوى في المجال المتميز للمدينة، أي في مركزية حضرية تكيف تطور المدينة بأجمعها وتحدد علاقات السكان فيها بمختلف المؤسسات الحضرية .

دراستي للتمدنية في العالم العربي جعلتني أميز بين ثلاثة أنواع من التمدنية

التمدنية الأندلسية: وهي تمدنية إندماجية
التمدنية العثمانية: وهي تمدنية إئتلافية
التمدنية الخليجية: وهي تمدنية تبديدية

1 ـ مجال التمدنية الاسلامية يمتد عبر دول المغرب الذي يتميز عن الشرق بأهمية مدنه التقليدية التي للثقافة الأندلسية أثر بالغ على تطورها، يمكننا مقاربة هذه التمدنية عبر معرفة من هو المديني وماهي بعض مميزاته ؟ أعتقد أن من بين مميزات المديني هو قدرته على تحديد هوية الأشخاص من زاوية تسلسل نسبهم وارتباطاتهم من حيث القرابة ونجد كذلك قدرته على تحديد مكان الأشخاص وتوطينهم بدقة في المجال. يضاف إلى هذا القدرة على معرفة الهوية المهنية والاجتماعية لكثير من سكان المدن، وخاصة للناس المرموقين فيها.إضافة إلى الاندراج في علاقات متنوعة عبر شبكات داخل المدينة (ثقافية، اجتماعية،واقتصادية) وخارجها بالاتصال مع المناطق القروية أو المدن الأخرى. إن هذا النوع من التمدنية أي من مسلسل الاندماج الحضاري في فضاء المدينة ومجتمعها سائر في طور الانقراض لاسباب متعددة، أذكر منها :

1) أثر الاستعمار الذي دعم سلطة الاحتلال التي كانت تمثل حينذاك المخزن على حساب السلطة التي أفرزتها المؤسسات الحضرية المتمثلة في دور الحسبة والمحتسب.

2) انفصام المركزية الدولتية أي قلب المدن العصرية التي أسست من فوق، عن المركزية الحضرية النابعة عن السيرورة التاريخية، يضاف إلى هذا أن من أسباب تقهقرها أو بداية انقراضها دور النخبة والطبقات المتوسطة في التوجه إلى الأخذ بكل ماهو عصري.. دون ادراك انعكاساته الثقافية فالانبهار بالتحديث حال دون الاندماج في الحداثة التي تعني توظيف الماضي عن طريق النقد لإستعماله في عملية بناء المستقبل.

2 ـ التمدنية العثمانية تشمل المجال الممتد من حلب إلى مسقط في عمان مرورا بالمناطق الغربية بالسعودية (الحجاز اليمن) وهذه المجموعة لها خاصية أساسية، هي التأثير الثقافي والسياسي للإمبراطورية العثمانية، هذه التمدنية هي تآلفية لأنها تنمو إلى هيكلة المجتمع الحضري حول الطائفة الدينية أو الاثنية.

أ ـ تتكون هذه التمدنية من نسيج العلاقات الاجتماعية بين المجموعات المتميزة دينيا أو إثنيا في وسط المدينة نظرا لتخصص هذه الطوائف على المستوى المهني واحتياج كل طائفة منها إلى الطائفة الأخرى.

.ب ـ وتتميز أيضا بالعلاقات السياسية النابعة من النظام القانوني والسياسي للطائفة، القائم على الاحتفاظ من طرف السلطة العثمانية بالتمايز بين الطوائف دينيا وقانونيا وسياسيا.

ج ـ العلاقة بين الطوائف تأخذ بعدا كبيرا، بحيث ترتبط الهوية بالمجال الطائفي أو الإثني أو اللغوي أو القروي، فالتمدنية في هذه الحالة لها وظيفة أساسية هي تدبير الفوارق بنوع من الكياسة وحسن المعاملة والتعامل الذي يحول دون المجابهة وخلق نوع من التسامح.

د ـ فالطائفة مقفلة ومفتوحة في نفس الوقت، فحدود الترقية الاجتماعية تظل محصورة في إطار الطائفة في المجال السياسي فاذا كان للفرد منها طموح سياسي.. يتطلب منه ذلك الخروج من طائفته والدخول في طائفة أخرى يضاف إلى هذا أن العلاقة بالدولة كانت تتميز بمحاولة إبعاد السلطة السياسية عن التحكم في الإقتصاد.

هذه التمدنية تبلورت خلال الحكم العثماني الذي ترك هامشا كبيرا للطوائف في إدارة

شؤونهم الداخلية، فهناك نموذجان أساسيان في هذا المجال هما نموذج "القاهرة" ونموذج "بيروت"، في القاهرة مثلا، من الظواهر الأساسية أنه لم يحدث فيها تراكم في المركز، أي في المنطقة التي تتجلى فيها السلطة، بل وقع عدم استقرار وانزلاق مستمر للمركزية الحضرية من المدينة القديمة التي كانت دائما في مأمن من فيضانات النيل نحو ضفاف النيل، مما أدى إلى تدهور عميق للمنشآت العمرانية والتاريخية، وهذا يعني أن البرجوازيات المتعاقبة لم تفلح لعدم استقرارها السياسي وتجذرها الاجتماعي في إحداث التراكم الضروري الاجتماعي والسياسي في مركزية حضرية ناتجة عن الحركة التاريخية، ومركزية دولتية نابعة من الطبقات الحاكمة المتتالية التي ارادت التعبير عن ذاتها في تنقل وسط المدينة من منطقة إلى أخرى. أما في بيروت فالمركزية الحضرية لعبت دروا أساسيا قبل الحرب الأهلية، إذا كان مركز المدينة هو الذي يضمن استمرار العلائق الطائفية لأن قدرة هذه المركزية على ادماج المتوافدين عن المدينة انهارت أمام التطورات الديموغرافية والسياسية لهذه العاصمة، فقد كان التساؤل التقليدي للتعرف على شخص في المدينة هو محاولة ضبط انتسابه العائلي الذي يحدد هويته الطائفية وذلك بالسؤال "عن بيت مين ؟" حينما يلتقي شخصان أو عندما يريد شخص التعرف على الاخر أي إلى أي بيت ينتسب، وعند الجواب يدخل الشخص المسؤول في ذهن السائل ضمن خانة محدودة تعطيه مفتاح التعامل معه والتحقق من الشبكات المنتمية لها.

3 ـ التمدنية الخليجية، تمدنية تتميز بالتناقض أي التعارض بين حداثة المظهر العمراني والسلوكي وبين المحافظة المتشددة على الهياكل الاجتماعية، تناقض بين المعلن والخفي أي بين مظاهر العمران في المدينة وبين المجتمع المنغلق، هذه التمدنية يمكن أن نصنفها بالتمدنية التبديدية، وتختلف عن سابقاتها بالعلاقة المتناقضة التي كانت ولاتزال تميز المجتمعات البدوية أو المتأصلة من البداوة حيال المدينة ككل حضاري.

فالمدينة تحدث جذبا للرحل لرمزها الحضاري والديني ولأهميتها السياسية والاقتصادية.. اذا كان هناك دائما عند البدو تصور للمدينة وعلاقة بها متناقضة، فهي وسيلة للثروة والسلطة ولكنها في نفس الوقت عامل من عوامل تفسخ القبيلة وانحلال روابطها لذا لم يكن للبدو، خاصة في المناخ الصحراوي، الرغبة في الاستقرار وبناء المجتمع الحضري .. وقد ترتب غن هذا ضعف النواة الحضرية حتى في المدن المشيدة من طرفهم، إلا أن ضعف عدد السكان من جهة، وتدفق موارد البترول من جهة أخرى أدتا إلى تطور ملحوظ في المجال العمراني الحضري ولكن أيضا إلى تفاقم شديد وتضارب في النماذج والسلوكات، فقد تطورت المدن الخليجية نحو النموذج "الأنجلوسكسوني" "الأمريكي" بالذات، لأن المرجعية الحضرية المحلية ليست لها أصول متجذرة في مجال العمران الحضري السابق لعصر البترول، و تبدو نتيجة هذا التطور نحو نموذج مغاير للمدينة العربية الإسلامية بوضوح في انفصام المخيلة المجالية عند سكان مدن الخليج، تتمثل في المغالاة في حفظ الدائرة العائلية من أي تأثير خارجي مع ما يرافق ذلك من اغلاق محكم على المرأة والحريم، وتصور نماذج عمرانية متميزة بانغلاقها الشديد ك "الكمباونة" تفرز تناقضا حادا بين ما يسمى بالمدينة الديبلوماسية أو السياحية، وبين الأحياء التي يحشر فيها الأجانب، ومن جهة أخرى تتميز هذه التمدنية بانفلات المخيلة المجالية عند الأشخاص نحو "المدينة العالم.." التي تتوفر فيها خصائص المدن العالمية الكبيرة كالقاهرة في العالم العربي، وأوروبا وأمريكا وآسيا، وفي مصطافاتها الفخمة.. بين هذين العالمين المتناقضين

عند ساكنة مدن الخليج يبقى مركز المدينة خاليا من أي تراكم سوسيوثقافي، فمن ناحية ينطلق سكان المدينة في الخليج خلال العطلة الأسبوعية إلى الصحراء للاستراحة مستعملين جميع وسائل الترفيه العصرية لذلك. مع إقامة التجمعات البدوية بصفة موسمية، مثلا خلال شهر رمضان لاحياء تقاليد التشاور وإعادة ربط العلاقات الحميمية بين أفراد القبيلةبينما يصير مركز المدينة مجال تجمع اليد العاملة الأجنبية في فضاءات خاوية وشاسعة في محاولة للاحتفاظ بعلاقة بين أفرادها حسب انتماءاتهم اللغوية والوطنية. ففراغ المركز الحضري رغم تواجد السلطة ومحاولتها إضفاء الصبغة العصرية على هذا المركز.. لا ينفي هشاشة الدولة الخليجية وعدم قدرتها على بناء المجتمع الحضري المتميز بالتمدنية النابعة من تطور حضري متقدم .

يلح نبيل بيهم على كون الطفرة في الإمكانات المادية و تركز الثروة مع أنشطة منتجة ولو في ميدان المعاملات التجارية أدت إلى استحواذ مجموعات مغلقة ومتضامنة على مجموع الموارد المتوفرة تتحكم في دواليب الدولة.مما أدى إلى محدودية النقاش العام والحد من فعاليات المواطنة مما جعل الدولة لا تحتاج للمواطن لا في مجال التعبئة الاجتماعية ولا في الميدان الجبائي، فهي تعتمد على الموارد المتوفرة من آبار البترول.إن هذه التمدنية تتميز بثقافة تفرز التمايز الحاد بين الطبقات والمجتمعات، بين الرجال والنساء بين الطوائف وبين الوحدات العائلية، وفي هذه الحالة.. تقترن المسافة الموجودة بين الأفراد والفئات في المستوى الاجتماعي بالمسافة الموجودة بين أشكال العمران في المستوى المجالي، كل هذا يحصل في مدن تتمتع بعمران ومعمار حديث حيث يتميز بضخامته وجماليته وبسيادة السيارات الخاصة، مع تقلص في الاسواق التقليدية أي أن كل هذا يمكن اجماله في تواجد معمار عصري، وهياكل اجتماعية موغلة في المحافظة والتقليد كما عبر عن ذلك العالم الاجتماعي نبيل بيهم، أي أن هناك نشازا حادا يطبع أهم مميزات المدينة.

هذه إذن عبارة عن تساؤلات حول تطور هذه المدن ليس لها أجوبة شافية. فالسؤال المركزي الذي أريد أن أعرضه عبر هذه الأنواع من التمدنية، هو حول طبيعة استمرارها وماذا آلت إليه وكيف تطورت وهل هناك تغيرات جديدة عليها نابعة من التطور الذي عرفته المدن في القرن العشرين انطلاقا من الاعتبارات السابقة، ويمكن طرح السؤال التالي لتوضيح الاشكالية المطروحة. هل من الممكن إعادة بناء التمدنية انطلاقا من العناصر التقليدية أم هناك تحول نوعي في الظروف السياسية والاجتماعية يجعل من المستحيل التفكير في هذا المنحى. هذا سؤال يبقى مفتوحا للباحثين والمهتمين ولكنه لا يخلو من رهانات حول آفاق تطور مدننا.. هناك تحولات ودراسات في تونس مثلا تبين نوعية التطور والتجديدالذي حدث على التمدنية الأندلسية والذي يؤدي بشرائح مختلفة إلى الإندماج في المدينة الحالية.

التساؤل الثاني حول تطور المدن واتجاه قدرتها على استيعاب سكانها.. ثقافيا واجتماعيا وسياسيا.. هذه الإمكانية ليست فقط مشكلة الوسائل المالية، فكثير من الدول السخية الانفاق على اشكال التنمية المعمارية تفشل في السيطرة على التوسع العمراني وادماج السكان في المدينة. لعدم اعتبارها لخصوصيات السوسيوديموغرافية والثقافية لسكان المدن. التساؤل الثالث يدور حول إمكانية إعادة بناء المركزية الحضرية وربطها بالمركزية الدولتية. هناك محاولات ولكنها تبقى قاصرة عن بلوغ الهدف، ونجد نوعا من هذه المحاولات في الإعمار الجديد الذي تعرفه مدينة بيروت حاليا .

إن المانع الأساسي والحاجز الكبير اللذين يحولان دون بلوغ الغايات المتوخاة من عمليات التهيئة العمرانية في البلدان العربية الإسلامية، هو انعدام أو ضعف سلطة بلدية نابعة من اختيار ديموقراطي يجعل الفرد يشعر أنه مرتبط بمشروع مجتمعي وعمراني يساعده على الاندماج الكلي في حركية المدينة.

التساؤل الرابع هل يمكن للتمدنية أن تنتعش من جديد عبر قنوات جديدة، كتطور النسيج الجمعوي بتعدد الجمعيات النابعة من السكان للدفاع على مصالحهم الآنية أو الذاتية لصالح أو ضد مشروع عمراني يرون فيه إما مصلحة المدينة أو المس بمقوماتها العمرانية والثقافية بل بهويتها.

خامسا من الصعب القيام بتجربة ميدانية على أي مجتمع من المجتمعات ولكن هناك فترات تحل ببعض المدن.. كحدوث زلازل طبيعي أو زلزال سياسي واجتماعي كما حدث في بيروت، تجعل التجربة ممكنة لهذا فاعادة بناء المركزية الحضرية هي اليوم محك للبيروتيين على قدرتهم على إعادة إنتاج روح التمدنية العثمانية.. والدخول في باب الحداثة وعدم التعثر في فخاخ العصرنة البراقة، التي تحكمت لحد الآن في مصير المدن العربية الإسلامية..

إن التمدنية مفهوم صعب التناول لأنه مليء بالمفارقات فبين استعماله العقيم ظاهريا وبين الإلحاح في محاولة تأصيل نجاعتة كأداة للتعرف على كنه التطورات والتغيرات الحاصلة في مدننا تظل معالجة تطور المدينة عبر هذا المفهوم الطريق الفعال الذي يتيح تفكيك عقدة العلاقات التي تربط المجال بالزمن والسلطة بالمجتمع في المدينة. إن المواطنة بجميع تجلياتها الاقتصادية والثقافية والسياسية تكون المرحلة الأمثل التي يمكن لتمدنية جديدة أن تتيحه لتسهيل اندماج الافراد والجماعات في بؤرة حضارية تجعل المدن العربية الاسلامية تندرج في إطار هويتها الثقافية نحو تطور ديناميكي بين الأصالة والتأصيل.

بصدد الثقافة الحضرية

■ عبد الأحد السبتي

العرض الذي قدمه الأستاذ الناصري هو في آن واحد سرد لتجربة باحث، وطرحٌ لفرضيات واقتراحات ذات منحى تركيبي. ومن جانب آخر، عولجت قضية «التمدنية» على مستوى التحليل، وكذا على مستوى القيمة والآفاق. إنه إذن مجهودٌ يُثير المناقشة، وسوف أحاول أن أساهم في هذه المناقشة من المنظور التاريخي، وهو منظُور كان له حُضورٌ في العرض.

في البداية، أود الإشارة إلى أنني أميل إلى تفضيل عبارة «الثقافة الحضرية» على «التمدنية»، نظرا للالتباس الذي يحصُل بين ماهو مدني وماهو مدِيني.

أنتقل الآن إلى بعض المفارقات التي تتصل بمجالَ المدينة المغربية. فخلافاً لمَا يبدُو في الظاهر، لم نُنجز إلى حد الآن تراكماً حقيقياً ومُرْضياً في معرفتنا للثقافة الحضريةَ المغربية في جانبها التاريخي . وربما يعودُ هذا التأخير إلى أسباب تتصل بتاريخ البحث المشار إليه. وهنا قد لا أشاطر الأستاذ الناصري رأيه حول الاهتمام الكولونيالي. أعتقد أن الدراسات التي تَمَّ إنجازها خلال المرحلة الاستعمارية اهتمت بالبادية أكثر مما اهتمت بالمدينة. لننظر مثلا إلى ذلك التراكم الاثنوغرافي والسوسيولوجي، وإلى الأعمال المونوغرافية. والسبب في هذا التفاوت هو أن الهاجس الأمني كان يوجه الاهتمام وبرامج البحث، ومن ثم نجد مسألة القبيلة، والسيبة، إلخ. ومع ذلك هناك انطباع بأن اهتمام البحث الكولونيالي تركّز على المدينة، ربما بسبب موقع فاس، باعتبارها نموذجاً أو مؤشراً للثقافة الحضرية المغربية. الحديث عن فاس غطّى فقر الحديث عن باقي المدن، والواقع أن مدينة فاس نفسُها لازالت تفتقر إلى كتابة تاريخها بالنسبة لعدد من الفترات والجوانب.

هناك مفارقة أخرى. حين ننظر إلى المدينة المغربية من منظور الزمن، نلاحظ أن الثقافة الحضرية المغربية لم تكن معزولة كما يبدو أحياناً. فهناك جدلية معقدة بين ثلاثة عناصر، وهي المدينة، والبادية، والحُكم المركزي. أكتفي هنا بالتذكير بظاهرة تاريخية معروفة، وهي أن عدداً

من العواصم والمراكز الحضرية أُسست من طرف قوى قبلية كانت تستوطن الأطراف، أو «القاصية» كما يقول ابن خلدون. ارتبط تأسيس المدينة بتأسيس مُلك جديد، وفي مرحلة لاحقة نلاحظ أن نفس القوى القبلية تتمدَّن دون أن تتماهى مع الكيان الحضري، وتنقلب ضد الأطراف والقبائل. وهُنا تُطرح مسألة العلاقة بين السلطة السياسية والمدينة بصفة عامة .

وفي مستوى آخر، هناك هشاشة التمدين بالمغرب. فهُو مسار عرف مجموعة من التقطعات، إلى درجة أن بعض المُدن، مثل الرباط ومكناس وتطوان، تراجعت وتقلَّص نسيجها الحضري تقلُّصاً ملحوظاً خلال عدة قُرون. وقضية الهشاشة تحيل كذلك على نهاية «العصر الوسيط». فمن المعلوم وعلى سبيل المثال، أن عُلماء فاس كانوا يقصدون الجبل ليستفيدوا من شيوخ الزاوية الدلائية.

أود أن أناقش الآن نقطة هامة وردت في نهاية العرض. هل يمكن أن نُعيد بناء «التمدنية» انطلاقاً من العناصر التقليدية ؟ هل بالإمكان إعادة إنتاج «التمدنية» العثمانية في بيروت ؟ نحن هنا أمام مسألة معقدة : ماذا يعني الحديث عن العناصر التقليدية ؟ ماذا نعني بالتراث الحضري المغربي أو العربي الاسلامي ؟ ذكر الأستاذ الناصري مجموعة من النظريات. لكن من المعلوم أن تحديد هذا التراث ارتبط في البداية بموقف استشراقي، والانبهار الاستشراقي هو الذي صاغ تحديداً جامداً ولاتاريخياً لَما سُمي بالمدينة الاسلامية، وهو مفهوم انطلق من دراسات تناولت مُدن المغرب الكبير. والملاحظ أن النظرة اللاتاريخية تجد صداها في نوع من الحنين التراثوي الذي يظهر في حقلنا الثقافي.

عندما يتحدث البعض عن إعادة بناء «التمدنية» انطلاقا من العناصر التقليدية، لابُد من التمييز بين ثلاثة مستويات من الناحية المنهجية :

- مستوى الممارسة الاجتماعية،
- مستوى الأشكال المجالية،
- مستوى القيم والرموز.

بالإمكان أن تُناقش بعض أفكار الأستاذ الناصري على أساس اعتبار التفاوتات الحاصلة بين هذه المستويات، والعلاقات التي كانت قائمة داخل النمط الحضري التقليدي، أذكُر على سبيل المثال العلاقة بين أشكال السكن وبين العائلة الأبوية، أو العلاقة بين الشعور بالهوية الحضرية وبين الشبكة العائلية المُوسَّعة. فمن الصعب أن نتحدث عن توظيف العناصر التقليدية في غياب هذه الاعتبارات. ما يحصُل عادة هو أن التحولات تؤدي إلى الانفصال بين المجال الحضري وبين الممارسات الحضرية، حيث تُصبح المدينة العتيقة، في غياب وظائفها السابقة، مُجَرَّد مركز تاريخي، ويتحول ماهو وظيفي إلى علامة تُحيل على الذاكرة والهوية الثقافية.

هذه إذن بعض التعقيبات والآراء. ومأُلح عليه هو أن قضية الثقافة الحضرية في المغرب لم تكُن بعد موضُوع حوار إيجابي بين مختلف الروافد المعرفية ذات الصلة بهذا الحقل.

تاريخية المفاهيم ونسبيتها

■ محمد الناجي

ملاحظاتي هي كالتالي :

1 ـ تتعلق الملاحظة الأولى كما سيتضح بدون شك لدى باقي المتدخلين، بسوء تحديد مفهوم المدينية حيث ظل نطاقه فضفاضاً. ولعل هذه الصعوبة في التعريف تترجم تعقد المشروع، وتدفع إلى طرح جملة من الأسئلة حول قابلية تنفيذه .

2 ـ الملاحظة الثانية تخص الاستراتيجيات النَّسبية التي قد تشكل إحدى خصائص الأنساب الحضرية، بيد أن فحص هذه الاستراتيجيات في بعض المناطق القروية المغربية وبالأخص في "إليغ" تفند هذا الطرح وتكشف عن وجود استراتيجيات دقيقة في الوسط القروي .

3 ـ مفهوم المدينية كما طرح، يبدو لا تاريخيا، فالمدينة والبادية لا تجمعهما روابط يمكن أن تترجم إلى فعل متبادل . وربما يمثل نزوح المدينيين خصوصية ما، فضلا عن كونهم إفراز لوسط آخر، لكن هل في استطاعتنا تعميم هذه الخصوصية ؟ على أية حال ينبغي اعتبارا للتطور التاريخي، أن نضع في اعتبارنا أثر البادية والهجرة القروية والعلاقات الزوجية والتجارية .

4 ـ و فيما يتعلق بمشروع المجتمع، أي بآفاق التغيير الاجتماعي واتجاهاته، أعتقد أن المدن في المغرب ظلت عاجزة عن الانخراط في أية حداثة أو حس ثوري . في كثير من المخططات كانت الأنساب المهيمنة في المدن العتيقة تبدي نزعة محافظة أكثر. إن تغيرات عميقة تخترق البوادي، وبالتالي فان جيوش المحرومين وغيرهم من النازحين إلى المدن هم أكثر عرضة لصيرورة فردانية تجعل مصلحتهم في تغيير أكثر جذرية، وهنا تكشف الأحزاب التقليدية ذات النخب القروية عن جانب من هذه الظاهرة .

ملاحظات حول اشكالية التمدنية والمواطنة

■ محمد عامر

معالجة التحولات التي تخترق مدن العالم العربي في الوقت الراهن من خلال اشكالية التمدنية هي مقاربة تكتسي أهمية كبرى وفي نفس الوقت تطرح أسئلة لا تقل أهمية .

تبرز أهميتها في كونها تنفرد عن المقاربات التقليدية من حيث الاهتمام بالجوانب الكيفية في الاشكالية الحضرية، الجوانب الثقافية والسلوكية والعلائق التي لم تعرها الدراسات الحضرية المكانة اللازمة لها.

أما الأسئلة التي تثيرها هذه المقاربة فتتعلق بمدى حينيتها وملاءمتها لواقع حضري متشابك تنخره تحولات عنيفة ومدى قدرتها على رصد التحولات وضبط آلياتها وفهم تعبيراتها المتعددة.

لقد ظهر مفهوم التمدنية في البداية في الكتابات الكلونيالية حول المدنية في ظروف تاريخية تميزت بحدة التباين بين المدينة والبادية وبتعارض واضح بين النموذجين المديني والريفي . فالمدن كانت آنذاك عبارة عن جزيرات في محيط قروي واسع تتمتع بتنظيم محكم وفريد جعل العديد من الباحثين الاجتماعيين الاجانب في حالة انبهار وحيرة. فالتمدنية بالنسبة إليهم هي الحياة الحضرية بمعناها الشمولي الثقافي الاجتماعي والاقتصادي والحضاري. وظل الحديث عن التمدنية مرتبطا أساساً بالمدينة العربية الإسلامية في الوقت الذي لم يجد هذا المفهوم صدى في الاهتمامات الفكرية حول المدينة الغربية والتي عرفت بدورها مساراً تطورياً متشابهاً.

فخلال العقود الأخيرة شهدت المدن تغيرات عميقة مست بنيانها المجالي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، تغيرات جعلت المجتمع الحضري القديم يفقد توازناته التقليدية وينخرط في ديناميكية حضرية جديدة تتواجد وتتصادم في إطارها نماذج ثقافية حضرية متعددة. واتسعت رقعة المدن وتضخم عدد سكانها وتشكلت مدن جديدة بدون امتداد تاريخي وارث حضري وأصبحت مراكز القرار الاقتصادي والسياسي ليست هي العواصم التاريخية والثقافية

بل كائنات حضرية جديدة يتعاظم دورها وتتزايد مكانتها يوما بعد يوم. وأمام هذا المد الحضري تراجع عدد السكان المدنيين وأضحت الغالبية العظمى من ساكنة الحواضر من أصل قروي بسبب كثافة الهجرات التي توافدت عليها خاصة خلال النصف الثاني من هذا القرن.

ففي ظل هذه التطورات أي معنى لمفهوم المديني والتمدنية اليوم ؟ وماهو حال النموذج الثقافي المديني الموروث ؟ وماهي افرازات الديناميكية الحضرية الحالية ؟

التمدنية إنتاج تاريخي

رغم الاهمية التي تحتلها اشكالية التمدنية في الاهتمامات المعاصرة حول التمدنية، ظل تعريف المديني وتحديد خصائصه من القضايا العالقة ومن الأسئلة التي مازالت تنتظر الإجابة. وفي هذا الإطار تكتسي دراسة الأستاذ محمد الناصري مكانة متميزة من حيث أنها حاولت تحديد معايير يمكن من خلالها تحديد هوية الإنسان المديني وضبط مرجعيته الثقافية والإجتماعية والإقتصادية والمجالية. ضمن خصائص المديني ـ حسب هذه الدراسة ـ قدرته على تحديد هوية الأشخاص ومكانتهم وتوطينهم مجالياً ومعرفة انتماءاتهم المهنية والإجتماعية، وأيضاً قدرته على الإندماج في شبكة من العلاقات التي قد تتجاوز إطارها المحلي. ومن مميزاته كذلك هو انفراده بقاموس لغوي خاص يميزه عن غيره.

فإذا كانت هذه المميزات تنطبق على مديني الأمس، فإنه من الصعب الإقرار بأن هذه الصفات كاملة تنطبق على مديني اليوم نظرا لما حصل من تغيرات في البنيات والعلاقات والسلوكات. ويكفي الإشارة إلى ثلاثة عناصر لتبيان ذلك.

أول هذه العناصر هي علاقة المديني بالمجال الذي يعيشه فيه، فأمام اتساع رقعة المدن وتضخم سكانها لم يعد مديني اليوم يملك القدرة على تحديد هوية الأشخاص وتوطينهم، وغالباً ما لا تتجاوز معارفه الإطار المحلي الضيق الذي يعيش فيه يضاف إلى هذا أن مدن الأمس أصبحت عبارة عن "أحياء" داخل مجموعات حضرية ضخمة، وأن التشكيلات المجالية الاجتماعية التي تتألف منها المدينة تحتوي على تركيبات بشرية شديدة التنوع من حيث الأصول الجغرافية والبشرية والاجتماعية. لقد لعبت الحركة السكنية دوراً بارزاً في هذا الإختلاط و في تشتت السكان ذوي الأصول المدينية وأصبح تموضع السكان داخل المجال يخضع لمعايير جديدة وتتحكم فيه آليات خاصة.

ويتعلق العنصر الثاني بعلاقة المديني بالدولة، والتي ظلت علاقة توتر وتصادم على عكس المدن "القروية" التي كانت فيها هيمنة الدولة بادية على سكانها ومرافقها. وغالباً ما تقدم مدينة فاس كنموذج للمدينة "الحضرية" العاقة التي ظلت علاقتها مع سلطة المخزن لفترة طويلة علاقة تؤتر وصراع بقيادة البورجوازية الحضرية . لقد حصل انقلاب في هذه العلاقة منذ النصف الثاني من القرن الماضي ووقع نوع من التراضي بين البورجوازية التجارية والصناعية والمخزن قوامه الدفاع عن المصالح المشتركة، وظل هذا التوافق قائماً إلى اليوم في صيغ وتعبيرات جديدة .

أما العنصر الثالث فيهم علاقة المديني بالاقتصاد الحضري وان التمدنية هي تنظيم اقتصادي ثلاثي القطب : الصناعة والتجارة والعلم . فلا يمكن نعت شخص معين أو عائلة معينة بمدنيته إلا إذا كان لهما تواجد داخل المنظومة الاقتصادية الثلاثية. فإذا كان لهذا التطابق

ما يبرره في تاريخ بعض المدن، فإن التطورات التي مست البنيات الاقتصادية للحواضر فسحت المجال لبروز أنشطة أخرى، ولم تعد القطاعات الاقتصادية التقليدية حكراً على فئات معينة دون أخرى. ويكفي الإشارة إلى أصول اللوبيات الاقتصادية الحالية التي تتحكم في دواليب الاقتصاد الحضري في مغرب اليوم.

إن التمدنية كنمط للتنظيم العائلي والاجتماعي والاقتصادي وكنموذج ثقافي ليست انتاجا قارا يقاوم تقلبات الأزمنة، بل هو صيرورة تاريخية وديناميكية متواصلة تجعل ان كل مرحلة تاريخية تنتج تمدنيتها الخاصة التي هي ثمرة تراكم تاريخي وفي نفس الوقت افراز لواقع بشري واقتصادي واجتماعي وثقافي. فالمدينة هي مجال تحرر قوي للسكان وللأنشطة الاقتصادية، لكنها أيضاً مجتمع له طرق عيشه وأساليب تفكيره وشعوره، وباختصار هو ثقافة أو ثقافات حضرية. فتكوين المدينة لا يخضع لمسلسل تمدين مادي فقط، بل هو أيضاً بلورة تدريجية لثقافة مدينية.

فعلى عكس المدينة القديمة التي كانت تهيمن داخلها تمدنية واحدة، فإن المدينة الحالية تتميز بتواجد نماذج متعددة متعايشة ومتكاملة أحيانا ومتصادقة ومتصارعة أحياناً أخرى. وتختلف أوضاع المدن من حيث تعدد وتداخل هذه النماذج، من المدن التي تحتوي على أنوية قديمة إلى المدن الحديثة النشأة والتي تبرز فيها بشكل واضح تأثيرات النموذج القديم.

ان التطورات التي لحقت بالنموذج المديني القديم لا تجعله نموذجا في طور الانقراض بل يتكيف ويتحول وفق شروط سياسية واجتماعية وثقافية جديدة. وتتم إعادة انتاجه وفق أساليب جديدة سواء من طرف الفئات المدينية الأصل أو من طرف السكان الحديثي العهد بالمدينة، وسواء داخل إطار الحضرية القديمة أو في المدن التي نشأت خلال العقود الأخيرة.

تمدن أم ترييف ؟

شهدت المدن، منذ العقود الأولى من هذا القرن، حركات هجرية كثيفة أدت إلى تغيير عميق في مكوناتها البشرية وهياكلها الاجتماعية. وقد ساد الإعتقاد في العديد من الدراسات والكتابات حول المدينة أن هذا الانتقال القوي للريفيين نحو المدن واكبته هيمنة للثقافة الريفية وأضحت الحواضر التقليدية معرضة لحركة ترييف تراجعت أمامها الثقافة المدينية بسبب هيمنة العنصر الريفي وتدهور المرافق الحضرية واختلال التنظيم الاقتصادي الاجتماعي الموروث.

فإذا كان هذا التحليل قد وجد صدى في بعض الأوساط، فإن رصد التطورات التي لحقت بالمدن والتمعن في ابعادها الاجتماعية والثقافية يثير تساؤلات حول مدى جدية وصلاحية مفهوم "الترييف" في مقاربة التحولات التي يشهدها المجتمع الحضري وخصوصاً في المدن التاريخية.

هل يكفي أن يصبح غالبية السكان من أصل ريفي داخل مدينة لها تاريخ وحضارة عريقين لكي "تتريف" وتفقد معالم حضارتها المدينية. لاشك أن تغيير المكونات البشرية للمدينة له تأثير ملموس على حياة المدينة وعلى صيرورتها. لكن أمام قوة النموذج الثقافي المديني وأمام طرق التحاق الريفيين بالمدينة وذوبانهم داخل النسيج الحضري وأشكال اندماجهم، يصعب التأكيد على مثل هذه الأطروحات. فالهجرة نحو المدينة هي هجرة أفراد وليست جماعات مهيكلة، طموحهم هو الاندماج داخل المدينة والاستفادة من مرافقها وتبني أساليب حياتها.

وهذا ما يبدو جلياً من خلال الأوضاع المعيشية والسكنية للسكان ذوي الأصول الريفية بمستويات مختلفة، حسب الاجيال وظروف الهجرة .

إن مدينة اليوم هي مجال تتعايش فيه أجيال متعددة من المهاجرين. فكثير من مدينيي اليوم الذين يتقززون من الهيمنة العددية للعنصر القروي هم ريفيو الأمس مع فارق أساسي هو أن المدينة في الماضي كانت لها القدرة والقوة لادماج المهاجرين الوافدين من البوادي، الأمر الذي أصبحت مدينة اليوم عاجزة عن القيام به.

وبالرغم من كل هذا، تلعب المدن، خاصة التاريخية منها، دورا أساسيا في تهييئ الريفيين ونشر الثقافة الحضرية. فهي عبارة عن مدارس حقيقية لتكوين أجيال متعددة من الريفيين وتمدينهم. فالدينامكية الفاعلة في الوسط الحضري هي ديناميكية تمدّن وليس ترييف.

الأولوية للذاكرة الجماعية والتاريخية في تنظيم الفضاءات

■ محمد برادة

في البداية أشكر اتحاد كتاب المغرب على هذه الدعوة، وعلى استضافتي على مائدة الصديق محمد الناصري لأنه لا شيء في الحقيقة يبرر وجودي هنا سوى صداقتي له، ونوع من العلاقة التي تشكل حديثا عن المدن، مدن نحبها ونهتم بهامثل مدينة سلا وفاس والقاهرة وأيضا صنعاء الجميلة التي لا أذكر إذا ما كنت أنا الذي زرتها أول مرة أم أنت. مهما يكن، نتيجة لهذه الصداقة تولد اهتمام جزئي يستجيب بنوع من الفضول إلى هذا الجانب المتصل بالمدن والمعمار وما يطرحه من اشكاليات. لقد قرأت بعض الدراسات التي كتبها الصديق الناصري عن التمدن وعن مشكلات فاس الحضرية ولهذا سأحاول أن أبدي ملاحظات من خارج إطار الاختصاص لأنه إذا كان الجغرافيون المهتمون بالمعمار يشتغلون على المدينة الواقعية، فالكتاب سرعان ما يحولون المدن إلى استعارات بحثا عن فضاء للكتابة، عن فسحة تتيح للكلمات أن تنطلق وأن تولد نوعا من التخييل. لذلك فكثير من الشعراء والكتاب يقولون إن المدينة توجد داخلنا ومهمة الكاتب أو الكتابة والشعر هي أن تعيد إحياء تلك المدن من خلال معمارها المتخيل واستحضارها لتبقى ملتصقة بالذكريات والاحلام والاستيهامات، وهذا هو الذي يضفي عليها طابع الديمومة رغم أنها تتعرض، كما نعلم لكل مظاهر الزوال والتبدد. بدأت بالأدب ولعلني سأعود إليه في الختام. لذلك سأنتقل مباشرة إلى إبداء بعض الملاحظات.

إذا كنت قد فهمت جيداً ما قاله الأستاذ الناصري فإنه بعد خبرة وتمرس طويلين في هذا المجال، يحاول الانفتاح على تخصصات متعددة، فهو يحاول أن يربط بين الأزمة الحادة التي تعرفها المدن المغربية والعربية على السواء، بين التأزم الأكثر شمولية للقيم المتحكمة في تدبير الحياة اليومية، وتدبير علائق المواطن بالسلطة وعلاقتنا بالتراث، وأيضا بالعالم الحديث المتحول باستمرار، فمشروعه كما يقول يسعى إلى التفكير في مشكلات العالم العربي من خلال رصد تطورات التمدن لأن مثل هذا الرصد يتيح الاقتراب من مسألة الخصوصية النوعية للثقافة وللحضارة العربيتين، وذلك عن طريق جانبي لكنه أساسي، هو طريق تنظيم المدينة أي

طريق تحليل تنظيم المدينة وعمرانها وتحليل نوعية الوجود المتاحة للمواطن داخلها. اليوم إذن يقدم هذه النموذجية التي تشمل التجليات الأساسية في العالم العربي محللا خصائصها ومحللا الفروق القائمة بينها ومشيرا أيضا إلى التشوهات التي لحقتها عبر المرحلة الاستعمارية ثم عند الدخول، منذ فترة، إلى التحديث وعولمة العمران.

يختارمحمد الناصري مفهوم التمدن أو التمدنية، ليجعله أداة لتحليل تاريخ وواقع المدن العربية في جوانبها العمرانية وفي أسس الترتيبات والاعدادات الحضرية. ويقترح علينا صفات للتمدين مستخلصة من متابعة بعض الحالات المعروفة بمدن لها موقعها في الحضارة العربية، وهي صفات ذكر بعضها ولم يذكر البعض الآخر، ولكنها تتسم بالايجابية لأنها تحول دون استلاب المواطن أو الساكن داخل المدينة، لكن التبدلات التي لحقت مفهوم التغيير وطريقة التنظيم الحضري أدت إلى تشويه واقع المدن، وأدت بالتالي إلى تبديد وطمس الدور الايجابي للتمدين. الخصائص كلها، التواصل مثلا، انقلبت إلى خصائص سلبيه في محاولة البحث عن أفق يساعد على مجاوزة هذه الأزمة والخروج من مأزق اختناق المدن والتصحير الثقافي واللاتواصل الاجتماعي، في هذا الأفق يقترح محمد الناصري اعادة تحديد مفهوم التمدين وجعله ملائما للحاضر والمستقبل وخاصة المستقبل من خلال ابراز محتواه الثقافي والمدني.. بالنظر إلى التحولات التي عرفها المجتمع العربي والتي آلت إلى اكتساح الدولة لمجموع السلط وإلى تفريطها في اعتبار رغائب وتطلعات المواطنين واشراكهم في التخطيط السياسي والاقتصادي، فإن تفعيل التمدن من جديد يستلزم بدوره تحقيق شروط المواطنة والإقرار بدور المجتمع المدني.

سؤالي وملاحظتي في نفس الآن، هو هل بهذا النوع من المقارنة التي لجأ إليها محمد الناصري، هل استطاع أن يحافظ على الاجرائية اللازمة للمفهوم المركزي في نموذجته وتحليله، عندما جعل من مفهوم التمدين أداة للتحليل والنمذجة ثم جعل نفس المفهوم أفقا لتجاوز الواقع المتردي للمدن ولتخطي تنظيماتها الحضرية المتردية ؟

ربما ينبغي أن نميز استعمال التمدن في مفهومه الأول عن مفهومه الثاني للحفاظ على إجرائيته. احسست بأنه اجرائي عندما استعمل لايجاد نمذجة لبعض الانماط البارزة على مستوى المدن العربية ،لكن عندما أراد أن يجعل منه هو بدوره خلاصة لمجموعة من القيم والعناصر التي أفرزتها النماذج المدينية الناجحة وأن يجعلها منطلقاً لاعادة تشييد حضرية جديدة فإن هذا التحليل لم يحتفظ بقدرته الاجرائية. يبدو لي التمدين هو نتيجة متغيرة لأنه ينحدر من تجربة اعمارية ومعمارية اجتماعية وتاريخية ويتأثر بنوعية الثقافة وبالإيديولوجية التي تنظم صراع المجتمع خاصة في علاقة الدولة بالمجتمع المدني.

وبالمناسبة من الصعب أن نفترض كما ورد في بحثك أن التمدين كما حددته، تحقق في مدننا القديمة ضمن النظام الاقطاعي الامبراطوري الذي كان يسمح بظهور مجتمع مدني وذلك المجتمع المدني هو الذي مارس و عبر وشخص تلك القيم التمدنية.

إذن لذلك لا بأس أن نتساءل عن علاقة التمدين الذي هو محتوى نسبي، متغير، عن علاقته بكل من الثقافة والايديولوجية ؟ ما علاقة هذا التمدين بالثقافة والايديولوجية، ألا يمكن أن نتحدث عن وجود فروق بين التمدين بوصفه علائق وإمكانيات ضمن معمار معين يفرز ربما في نظري نوعا من الاخلاقية ومجموعة من القيم يستبطنها ساكن المدينة ويتصرف

على ضوئها بنوع من التلقائية، أن نفرق بين التمدن بهذا المعنى والشكل وبين المواطنة والمجتمع المدني، لأن المواطنة والمجتمع المدني هما منطلق للصراع من أجل تنظيم علائق السلطة داخل المجتمع وحماية الحقوق والمصالح بصفة أشمل... من هذا المنظور أتساءل إذا لم يكن من الأفضل ونحن نبحث عن أفق لاستعادة دينامية التمدين الايجابية، إذا لم يكن من الأفضل أن نرجع الاشكالية إلى مستواها الموضوعي الاكثر مادية وملموسية إذا صح التعبير.. أن نرجع الاشكالية إلى هذا المستوى، وهو مستوى التنظيم الحضري المدني، أي ربط الاعداد الحضري وترتيباته للفضاءات السكنية والثقافية والمؤسساتية بإشكالية التنمية الاقتصادية وامتدادها على مستوى الصراع الايديولوجي والثقافي.

بعبارة ثانية أن ننطلق أساسا من تنظيم الفضاءات المدينية والقروية استناداً إلى مفهوم ثقافي حضري يجعل التعايش الحضري والانتماء متوفرا على الشروط الإنسانية الدنيا وبذلك نعطي الأولوية للذاكرة الجماعية، للذاكرة التاريخية في تنظيم الفضاءات الحميمة والعمومية بدلا من تشجيع سكنى الأقفاص وناطحات السحاب التجارية وهنا في الضواحي القصديرية. أريد أن أختم بسرعة بالتذكير بإيحاءات وامتدادات لكلمة استعملتها ويستعملها الباحثون في هذا المجال.. وهي الساحة العمومية والتي تحيلنا على المصطلح اليوناني المشهور "أگورا" Agora ساحة عمومية كانت داخل المدينة اليونانية ملتقى يكتسي طابعا سياسيا لتطارح القضايا الاجتماعية والسياسية ومحاولة الوصول إلى التراضي وإلى حل المشكلات. هذه الساحة العمومية يجب أن تأخذ الأولوية عندما نفكر في إعادة الإعمار وفي إعادة ترتيب فضاءات مدننا علينا أن نربط دور هذه الساحة بدور المسرح، لأنه لا يمكن أن نتصور دورا حضريا أو تمدنيا بالمعنى الذي أعطيته دون وجود مسارح، لأن المسرح جزء من تلك الساحة العمومية، وكما نعلم من تاريخ المسرح اليوناني إلى جانب الدور الذي تلعبه تلك الساحة، يلعب المسرح دور طرح الأسئلة المتوترة أي بدلا من أن تبقى الساحة مجرد مكان للالتقاء كان المسرح يستدعي لغة مستوحاة من كلام الناس ولكنه يستحضرها بشكل ينتج معنى آخر وتطرح اسئلة هذا المواطن ليواجه اسئلة الحياة اليومية.. فمن تلك الاسئلة تبدأ وتستمر الحياة.

التمدنية وبروز المجتمع المدني

■ محمد الناصري

أشكر الزملاء المتدخلين على ما بذلوا من جهد في هذا اليوم البارد المعطر من شهر رمضان لإغناء هذا العرض الذي حاولت فيه تقديم إشكالية صعبة ومعقدة. إن التساؤلات المطروحة تبين مدى صعوبة إدراك مفهوم التمدنية - وليس التمدن - وتعذر المشاكل الشائكة التي تثيرها.

إن التمدنية - ككل المفاهيم الجديدة في مجال العلوم الاجتماعية - تثير تشككا في اجرائيتها ونقدا لمضامينها وتساؤلات حول فعالياتها في الإلمام بتشعب ظاهرة العمران الحضري وصيرورته التاريخية. ان طرحها للنقاش والتمحيص هو من صميم اهتمامات البحث العلمي. فهو الطريق الأمثل للتأكد من اجرائيتها أو تجاوزها - إذا حصل العكس - للبحث عن مفاهيم أكثر تطورا ونجاعة لفهم ماضي وحاضر مآل مدننا.

التساؤل الأول : يرتبط بقدرة التمدنية على استجلاء الروابط بين الواقع الحضري المتوارى في الزمن والذي اندثرت توازناته التقليدية، والواقع المعيش في خضم الديناميكيات الجديدة التي تطبع التبدلات الجارية في المجال الحضري . هل يمكن هذا المفهوم الكشف عن آليات الاستمرار والصيرورة أو يبرز التذبذب والقطيعة في التطور بين ماضي المدن وحاضرها المتأزم ؟

التساؤل الثاني : يدور حول إمكانية مفهوم التمدنية في رصد التغيرات الطارئة على مجموع المدن العربية الاسلامية رغم اختلاف أصولها التاريخية وتبدلاتها الحضارية والمعمارية والتعميرية وتنوع بيئتها الطبيعية والاجتماعية واختلاف أنظمتها السياسية والاقتصادية .

التساؤل الثالث : مرتبط بالعلائق الموجودة بين التمدنية والمواطنة . ماهي الآليات التي تربط بينهما ؟ هل هناك انتقال وتواصل بين الأولى والثانية أو هل يتأتى للفرد أن يرقى لمستوى المواطنة عبر ميكانيزمات ليس لها علاقة بالتمدنية ؟

هذا على ما يبدو لي صلب التساؤلات المعبر عنها في مختلف التدخلات القيمة التي ستتيح لي الجواب عن بعض جوانبها، ليس بطريقة مجردة ولكن عبر بعض الأمثلة الملموسة المستقاة من التطور الذي تعرفه بعض المدن العربية الاسلامية .

يطرح تدخل الأستاذ محمد عامر اعتبارات وجيهة تسعى إلى إبراز بعض الجوانب التي لم أتعرض لها بدقة لضيق الوقت فلم أتمكن مثلا من تحديد هوية "لَمْديني". فاعتراضاته جاءت على نص مكتوب عالجت فيه بعض المشاكل الشائكة لمفهوم التمدنية إلا أن ملاحظاته تتيح الفرصة للإجابة على بعض ما ورد في تدخله حول ما بدى له كنوع من "اللاتاريخية" لمفهوم التمدنية .

إن نوعية العلاقة بين "لَمْديني" والمجال الذي يعيش فيه، ونوعية الأنشطة التي يمارسها والتي تؤسس هويته المهنية، ثم ارتباطاته أو تعارضه مع السلطة، أي صلته بالسياسي في المدينة كانت من العوامل المؤثرة في إنتاج التمدنية في الحواضر القديمة كنموذج ثقافي شمولي. ولكن يبدو للأستاذ محمد عامر «أن من الصعب الإقرار بأن نوعية هذه الصلات تنطبق على مديني اليوم نظرا لما حصل من تغيرات وتحولات في المدينة» .

إن المهم فيما حدث من تبدلات في "البنيات والعلاقات والسلوك" هو المنطلق . فالتطور الملاحظ في علاقة "لَمْديني" بالمجال مثلا انها اتخذت أبعاداً جديدة في إطار المدينة الحالية الحديثة. فلقد انتقل "لَمْديني" من مستوى الشعور بالمجال الملموس الذي يعيش فيه إلى مجال مبعثر متناثر يتجاوز أفق الحي المحدود في المدينة القديمة إلى فضاءات ومواقع في أحياء أخرى وفي مدن متباعدة . ولقد ساعد على هذا الربط بين كل المجالات سرعة التواصل الحديثة التي تربط بين الاماكن بسرعة، مما جعل تمدنية جديدة ترتكز على وسائل النقل السريع والاتصال المباشر. إلا أن كل هذه الوسائل المتوفرة لكل ساكن مدينة لا تجد فعاليتها القصوى إلا في إطار الاندماج في شبكة تواصلية تكون مبنية على القرابة أو المهنة أو التنظيم الجمعوي أو الرياضي أو الثقافي، إن هذه الميكانيزمات الجديدة فاعلة في تأطير الكثير من السكان الحضريين القاطنين بمدن حديثة من حيث معالم عمرانها في الشرق والغرب على السواء، فإذا ما توفرت القاعدة الثقافية بمعناها الشمولي يصير الفرد قادراً على الاندراج في علاقات متعددة في إطار شبكات تنظيم على مستويات متباينة، ولكن تفاعلات الاندماج فيها تعين على اكتساب ضوابط الحياة في المحيط الحضري ونوعية السلوكات الضرورية للتحرك فيه، كان محليا أو ووطنيا أو عالميا كما يلاحظ في سكان الخليج مثلا.

ARCHIVE

جاءت كذلك ملاحظة من طرف الأستاذ محمد عامر تخص علاقة المديني بالاقتصاد الحضري، فالموروث الثقافي يجعل المدينيين يتكيفون بسهولة أكبر في مجال الصناعة والتجارة والإدارة والعلم. مما أتاح لهم احتلال مواقع استراتيجية في بعض المهن كمجال الأعمال والمؤسسات المصرفية والبنكية والإدارة ،على مستوى قطاع الخدمات ومخابر البحث العلمي ومدارج الجامعات إلا أن تفاعلات قوية متعلقة بالتبدلات المتلاحقة في المدينة الحديثة تجعل هذا التمييز معرضاً للتآكل في حالة عدم القدرة على إعادة إنتاجية تمدنية جديدة تتكيف بالتطور السريع الذي تعرفه المدن الحديثة، لاسيما وأن الجيل اللاحق كثيرا ما يبذر التراكم الثقافي الموروث عن الجيل السابق .

أما عن علاقة المديني بالسلطة فلعل من أوضح الظواهر التي طبعت التطور السياسي في المدن العربية، تقلص الفئات المدينية إما بتنحيتها لأسباب ايديولوجية أو لأنها تكوّن معارضة متباينة القوة والانسجام لحكومات انبثقت من أصول ريفية أو قريبة العهد بالاستقرار في المدن. فالطابع العسكري للسلطة في مجال التمدنية العثمانية واضح ومتجل في أصول النخب

الحاكمة بصفة مباشرة أو غير مباشرة. فلعل من المفيد الحديث عن معركة إعادة إعمار مركز بيروت التاريخي الذي تتصادم فيه النزعة التحديثية التي تريد محاكاة رموز ومعمار ومصالح المراكز الموجودة في العواصم العالمية الغربية واليابانية، وبين المدافعين عن الهوية الحضرية رغم تباين أصولهم الدينية والمهنية والثقافية، الذين يعتبرون ان المشروع "التحديثي" لإعادة بناء مركز بيروت سوف يقصي السكان من المركز الحضري الذي تتبلور فيه التمدنية، لأن احتكاره من طرف رجال الأعمال والمنشآت البنكية والمصرفية والمكاتب والخدمات المتطورة سيحول دون تبلور تمدنية جديدة لها جذور في التمدنية العثمانية. فالمناهضون للمشروع الدولتي يسعون إلى خلق فضاءات تمتص فيها الفوارق الطائفية والاجتماعية والسياسية عبر "نوعية الوجود المتاحة للمواطن داخل المدينة" حسب تعبير الأستاذ محمد برادة.

إن تعليق الأستاذ محمد عامر حول ما يطلق عليه "ترييف" المدينة من طرف زمر الوافدين عليها من الأرياف يصب في القول بنجاعة النموذج التمديني لأن التمدنية تظل فاعلا مؤثرا حتى في المدن التي يصبح غالبية سكانها من أصول ريفية - نسبة للبوادي - توافدت على الحواضر التقليدية، إلا أن طرق التحاق سكان القرى بالمدينة تؤثر على أشكال اندماجهم وتكيفهم داخل النسيج الحضري، فهجرة الصعيديين إلى القاهرة مثلا تجعلهم في غالب الأحيان يندرجون في شبكة المنحدرين من قرية واحدة احتلوا في المدينة موقعا مجاليا في حي معلوم أو تعاطوا مهنة متميزة في إطار حاجيات محيطهم الحضري . فهذا النوع من الالتحاق بالمدينة للعمل والعيش فيها يخفف من وطأة الصدمة الحضرية التي يتعرض لها المهاجر إلى المدينة. ولكنه يحدث في نفس الوقت نوعا من التباطؤ في الاندماج في الحياة الحضرية لأن السلوكات والأحاسيس والتصورات تظل مرتبطة بالأصل القروي الذي يغذي القيم والعادات والتقاليد في محيط حضري. ومن الملفت للنظر أن تقادم الهجرة إلى المدينة واستمرار الروابط مع منطقة النزوح، كثيرا ما تؤدي إلى قيام جمعيات قاسمها المشترك هو الانتماء لمسقط الرأس. إن هذا التحول يجعل المهاجر يندمج في آليات تؤدي في آخر المطاف إلى انتمائه الوثيق للمدينة عبر هويته الأصلية وتفاعل المنتسبين إليها مع نمط المعيشة الحضري. إن هذه لَمفارقة، إلا أن بعض الباحثين كالأستاذ الجامعي والكاتب العراقي "سعد عبد الرزاق حسين" يرى أن من جملة أسباب «تراجع ثقافة الطبقات المتوسطة الحضرية لصالح ثقافة الريف، صمود هذه الثقافة أمام نمط المعيشة الحضري، بسبب الدعم المستمر لها من قبل تيار الهجرة الريفية المتواصلة وتقوض آليات المدينة في احتواء و"تذويب" غزو الريف الكثيف بتأثير جملة من العوامل الاقتصادية التي أثرت في اقتصاد البلدان العربية منذ منتصف الثمانينات. ونتيجة لغلبة النمط الريفي وقيمه ورموزه عادت العلاقات التقليدية والقرابية والمكانية الموروثة للسيطرة على علاقات الناس في المدن».

إن هذه الاشكالية تبدو وكأنها تساند مقولة "ترييف" المدن. ولكنها في الواقع تعالج ظاهرة من الظواهر المزعجة في تطور المدينة الحديثة ألا وهي الأزمة الحضرية الخانقة التي تحد من إمكانات اندماج المتوافدين عليها، لضعف الطبقات الوسطى وتقلصها تحت واقع هذه الأزمة ولظروف وحيثيات بناء الدولة الحديثة في بداية القرن تزامنا مع انهيار الحكم العثماني وبروز الجيش كأكبر تنظيم حديث أثر بدوره في تأسيس المنظمات وإقامة التنظيمات الحديثة التي لم تتمكن من خلق ظروف ادماج جحافل الفورة الديموغرافية، لهذا يجب اعتبار هشاشة

ظروف الاستقبال في الحضر أكثر أهمية من اعتبار دور الهجرة في "تريف" المدينة .

إن التدخل الغني بالإيحاءات والمقترحات والتعليقات القيمة للكاتب محمد برادة تضعني في موقع من الصعب تجاوزه بالرد على تساؤلاته بكيفية مقتضبة. فهو في الحقيقة أثار مفارقة تتطلب بعض التوضيحات الأساسية، حتى لا يكتنف الغموض المفاهيم المستعملة في نقاشنا.

لقد اقترحت استعمال كلمة التمدنية للتعبير عن (citadinite) ولكن الصديق محمد برادة تحدث عن كلمة قريبة منها ولكن لها مفهوم ديناميكي. ألا وهي التمدين أي (citadinisation) الذي هو مخالف لكلمة التمدن بمعنى(urbanisation) والتي لها مفهوم كمي وامتداد مجالي أكثر مالها من معنى سوسيوثقافي.

المفارقة التي أشرت إليها مسبقا والتي حيرتني بعض الشيء، خاصة من طرف كاتب ضالع في التأمل في المجتمع المديني(وليس المدني في هذا السياق) هي تماما عكس مقاربتي لتطور المدن في العالم العربي الاسلامي. فنموذجتي تحاول رصد التجليات الاساسية الطارئة على المجتمع المديني والتساؤل عن أسباب اضمحلال آليات التمدين التي كانت تتيح إدماج ساكني المدن في المجتمع الحضري ثقافيا قبل كل شيء، مضيفا لذلك تساؤلا مركزيا حول الصلات المتوفرة بين هذه الثقافة المدينية المتراجعة وبروز علائق جديدة تؤطر الروابط التي تتحكم في التعامل بين المجتمع المدني (وليس المديني في هذه الحالة) وبين السلطة. هذا التساؤل يظل تساؤلا مادامت الاشكالية التي طرحت في كتاباتي حول التمدنية لم تتعرض لجميع الاشكاليات المتفرعة عن السؤال المركزي. لذا فاهتمامي الأساسي هو الثقافة المدينية وعلاقتها بالسياسي أكثر من ارتباطها بالعوامل الاقتصادية ولو كانت لهذه العوامل فعاليتهامن مستويات أخرى.

لهذا فأنا لا أنكر أهمية هذا التوجه حين يتساءل الكاتب محمد برادة «إذا لم يكن من الأفضل أن نرجع الاشكالية إلى مستواها الموضوعي الأكثر مادية وملموسية ... أي إلى مستوى التنظيم الحضري المدني، أي ربط الإعداد الحضري وترتيباته للفضاءات السكنية والثقافية والمؤسسات، بإشكالية التنمية الاقتصادية وامتدادها على مستوى الصراع الايديولوجي الثقافي».

لقد كان بودي أن أعتمد هذا الطرح المركب الذي يربط بخيوط التطور المديني من جوانبه الأساسية لولا قسوة المعاينة الميدانية. إذ لو كان هذا الطرح اجرائيا لكانت مدن الخليج بوتقة للتفاعلات الثقافية والسياسية والتمدنية،أي لأن عامل الاعداد الحضري وترتيباته للمجالات المتنوعة، "المستوى الموضوعي الأكثر مادية" كما جاء على لسان مؤلف "الضوء الهارب" متواجد، ولكنه عاجز عن إفراز آليات التمدين، فالساحات الجميلة الفاخرة يتجمع فيها المهاجرون للتواصل أكثر من ارتيادها من طرف سكان البلاد الأصليين، لأنهم أحدثوا مجالات مغايرة لإعادة إنتاج الشبكات الاجتماعية والبدوية بدلالاتها الثقافية التقليدية والحديثة. فالساحات العمومية متوفرة ولكن خواءها الثقافي نابع من تطابق غريب بين معمار من أصل أنكلوساكسوني وبنية اجتماعية محافظة. مغرقة في بعض البلدان في التقليد المفرط. وأحيل هنا القارئ لكتابات نبيل بيهم السوسيولوجي الحضري الذي أتاح تفهم هذه الظاهرة بالنسبة لمدن الخليج والذي كان من العناصر الفعالة في الحملة ضد الشروع "التحديثي" لإعادة إعمار مركز بيروت على الطريقة المتبعة في إنشاء المدن الخليجية.

أما فيما يعود لضرورة إعطاء الأولوية للذاكرة التاريخية في تنظيم الفضاءات الحميمة والعمومية، فهي في صلب اهتماماتي لأن إعادة إنتاج "الأدوار" أي فضاءات ثقافية وسياسية واجتماعية هي من لوازم الاندماج الحضري ومن بعض أسباب تجاوز الأزمة الحضرية الخانقة التي تعيشها المدن في العالم العربي، يثير تدخل المؤرخ عبد الأحد السبتي اعتبارات وجيهة هي في صلب اهتماماتي بصيرورة المدينة الحاضرة في زمننا هذا. فهو يعرف مدى تمكن الهاجس التاريخي في بعض أبحاثي كانت حضرية أوريفية.

لقد ساق بعض الملاحظات التي أتفق مجملا على محتواها إلا أن بعض جوانبها تتطلب بعض الايضاحات من طرفي لتجنب ما يمكن أن يلتبس على البعض في فهم مقصودي من بعض التوجهات التي جاءت في عرضي.

لقد ورد في بداية التعقيب أن المؤرخ يختار عبارة "الثقافة الحضرية" على "التمدنية"، كان بودي أن أنضم إلى ملاحظته لولا احتمال خلق التباس جديد. فالحديث يجري حول المدن الحالية دون اغفال بعدها التاريخي، لذا يجب أن نفرق ما بين الفترتين الاساسيتين التي كانت خلال الأولى منها "الثقافة الحضرية" متجانسة. أما في الوقت الراهن "فالثقافة الحضرية" تتسم بعدم التجاس، تختلط فيها ثقافات متداخلة متفاعلة كثقافة النخبة، الطبقات الوسطى وثقافة الارياف. فتعبير "التمدنية" له ميزتان: الأولى أن الثقافة الحضرية المدينية هي عبارة عن تراكم ثقافي كان للتاريخ دور في تطور مكوناته. الميزة الثانية للمفهوم ـ وهذا جانب من تعقيد استعماله ـ هو أن التمدنية تعبر عن آلية للاندماج الحضري بغض النظر عن طبيعة الثقافة الحضرية ومكوناتها والتي يمكن أن تختلف من مدينة لأخرى.

أما الالتباس الذي يمكن أن يحصل بين ماهو "مدني" وماهو "مديني" فلا أظن أنه يرد إذا كان السياق واضحا. بل أرى بالعكس، التقارب بين المفهومين من الحوافز التي تدفع إلى التساؤل عن احتمالات الانتقال، مثلا من ماهو "مديني" أو "تمدني" لأن الارتقاء إلى المدني هو من معالم الاندماج الحضري العميق.

أما فيما يخص عدم إنجاز تراكم حقيقي ومُرض في معرفتنا للثقافة الحضرية المغربية في جانبها التاريخي فأنا أول من يعاني من هذا النقص في البحث التاريخي لأن توفر عوامل في هذا الشأن من الأهمية القصوى، لا لمعرفة المدن وتطورها خاصة، ولكن لإدراك جوانب أساسية في التاريخ المغربي عامة. لاسيما وأن "الجدلية المعقدة بين المدينة والبادية والحكم المركزي" كان لها أثر بيّن على تطور تاريخ البلاد. خاصة فيما يخص إنشاء المدن وازدهارها ثم ضمورها وانحطاطها من طرف قبائل تمر هي نفسها من ماهية ريفية بدوية إلى تمدنية تتطور حسب العلاقة بين السلطة السياسية والتراكم الثقافي أو انحصاره في المدينة. فالتمدنية ليست ظاهرة متنامية على مسار خطي متصاعد دوما. بل تعرف انحسارات وتدهورا مرتبطا بمصير المدينة، كما جاء في بعض الأمثلة التي ساقها الأستاذ عبد الأحد.

هناك مشكل يظل تماما قائما حول اهتمام الانتاج الكولونيالي بالمدينة أو بالبادية. أظن أن الاهتمام كان "متساويا" بعض الشيء، فما هو مختلف يرتبط بنوعية الاشخاص ومميزات الفترات التاريخية وكذلك الظرفية السياسية. فالاهتمام بالارياف. "والتراكم الاثنوغرافي والسوسيولوجي" الذي ترتب عنه ناتج عن كون مقاومة البوادي للاحتلال استمرت مدى ثلث قرن. وقد أشرف على دراسة هذه البوادي علماء مرموقين. ولكن من الملاحظ أن المدينة

فازت بحصتها من الاهتمام العلمي، ولكن لم تكن بنفس المنهجية لم تبرز كمادة للبحث إلا عندما تحولت المدن بدورها قيادة الكفاح ضد الاحتلال، إن اهتمامهم لم ينصب فقط على البادية لأن لهم كتابات متعددة يبدون فيها اهتماما استراتيجيا بالمدينة قبل ظهور المدينة كمجال للعراك السياسي. إنطلاقا من سنة 1930، كان الكثير من علماء الاجتماع يعتبرون المدينة منبع الخطر على استقرار الوضع الاستعماري لأن المدينة كانت لها - في نظرهم - حضارة ثقافية وفيها نوع من المقاومة الثقافية متممة للمقاومة المسلحة التي قامت بها البوادي خلال ما يزيد عن 25 سنة .

،فانتقال روبرت مُنتانيْ من معالجة قضايا القبائل والمخزن في الثلاثينات إلى دراسة التحولات الحضرية وخاصة الطبقة العاملة في الخمسينات لم يتم إلا لكون شيء جديد طرأ على تطور المغرب، ألا وهو بروز مقاومة فئات حضرية لاستمرار وتسلط الحكم الكولونيالي. يضاف إلى هذا أن هناك كتابات أساسية حول المدينة من طرف أوجين أوبان Eugene Aubin)، جورج هاردي (Gorge Hardy)، جان سيليريي (Jean Celerier)، أندري آدم (Andre Adam)، وجاك بيرك (Jaque Berque) إلى كثير من الكتاب السوسيولوجيين أو الأدباء الذين لم يتمتعوا بالشهرة التي عرفتها شخصيات ″المهمة العلمية″ التي انطلقت من دراستها للبوادي منذ أوائل القرن.

لهذا يجب إعادة قراءة هذا المنتوج الكولونيالي حول الريف والمدينة على السواء، إذا أردنا أن نلم بالتوجهات العلمية والايديولوجية والاستراتيجية للانتاج العلمي خلال نصف قرن كان من جملة مهامه ترسيخ القواعد المعرفية للاحتلال الاستعماري وتوظيفها في رصد المجتمع المغربي ومراقبته.

إن الرأي حول الاهتمام الكولونيالي بتطور المدينة لا ينطلق في مقاربتي من ″النظرة اللاتاريخية التي تجد صداها في نوع من الحنين التراثوي الذي يظهر في حقلنا الثقافي كما جاء في تعقيب عبد الأحد السبتي. بحكم تخصصي لم أتأثر أبدا بموقف استشراقي وانبهار بتوجهاته. ولكن الذي أرصد في إنتاجه هو قبل كل شيء توجهاته الجيوسياسية المرتبطة بتنظيم المجال والتحكم في استعماله من طرف المجتمع لاغراض استراتيجية تتعلق بالسيطرة المحكمة عليه .

لذا فالصياغة ″الجامدة واللاتاريخية″ لما سمي بالمدينة الاسلامية لم تنطلق من دراسات المغرب الكبير، ولكن من المدن الشرقية. فمحاولتي التي لازالت في بدايتها تسعى بالعكس إلى فك القيد الاستشراقي على تطور المدينة في العالم العربي وذلك باختراقها ثقافيا وديناميكيا وليس برصد حقوقها ″العربية - الاسلامية″ فقط، بل بتتبع الاليات التي كانت معرفة صيرورتها واحتمال بلورتها في تواصل ولو متقطع بين الماضي والحاضر.

أما ملاحظة الأستاذ المنهجية التي أتت في آخر تعقيبه فأنا مقتنع تمام الاقتناع بضرورة تتبعها للحفاظ على اجرائية مفهوم التمدنية. إلا أنني لا أتفق معه تماما في ″الانفصال بين المجال الحضري [التقليدي] وبين الممارسات الحضرية″. لأن من مقومات التمدنية التقليدية القدرة الكبيرة على التكيف مع تطور المدينة العصرية واستعمال آليات التواصل الحديثة لنسج الشبكات والاحتفاظ بالنسيج المجتمعي الموروث بل وتجديده أو صياغة جديدة لمقوماته.

فالاشكالية المركزية التي تظل محل النقاش هو مدى ارتباط الانماط التقليدية للتمدنية

بالظواهر الملاحظة حاليا في مدن العالم العربي، وهل هناك آليات تتيح التطور التدريجي البطيء أو المتلاحق المتسارع بين ما يجري في مدننا من تحولات يمكن أن ترصد تاريخيا وأن تتابع في صيرورتها بين عالم حضري يتوارى ومجتمع جديد آخذ في التبلور والانصهار على مستوى الاقتصاد والمجتمع والسياسة ولكن مركزيا على الصعيد الثقافي.

هذه هي قناعتي وأظن أن المزيد من البحث والنقاش خاصة في العلاقة بين التمدنية وبروز المجتمع المدني سبيل لمعرفة أوفر للتحولات الهائلة التي تعرفها مدننا في وقت صارت أغلبية سكان العالم العربي من القاطنين في المدن.

من أجل اكتشاف منطقة بياض في تاريخنا

■ محمد الأشعري

نرحب بكم في إطار اللقاءات التي ينظمها اتحاد كتاب المغرب والتي اختار لها هذه السنة أعمالا وشخصيات ثقافية متميزة في أوضاعنا الثقافية الراهنة؛ فبعد الحلقة الأولى التي استضفنا فيها الأستاذ محمد الناصري، حول موضوع "التمدنية والمواطنة"، نستضيف اليوم باحثا متميزا، ومثقفا عميقا هو الأستاذ محمد القبلي في الموضوع الذي خصص له جزءا كبيرا من حياته العلمية، وهو: "المغرب الوسيط، المجتمع، الدين والسلطة".

لماذا " المغرب الوسيط " في جلسة مفتوحة مثل هذه؟ ولماذا هذا الموضوع بهذا الشكل الذي يبدو أكاديميا بحتاً في جلسة عامة موجهة للجمهور؟

يبدو الموضوع بعيدا عن راهينتنا المسكونة بأسئلة جديدة وتحولات معقدة، والحقيقة أننا لم نهتم بالموضوع لقربه أو لبعده من هذه الراهنية، فنحن نعرف أنه من قبيل الافتعال أحيانا أن نحاول قراءة الحاضر بأعين الماضي، وانما كان هدفنا من هذا اللقاء هو الوقوف على مجهود خاص ومتميز في البحث التاريخي وهو اكتشاف - أيضا- منطقة بياض في تاريخنا، خصص لها الأستاذ محمد القبلي كل جهده وكل حذبه خلال فترة طويلة.

ومع أن الأسئلة المرتبطة بالمجال المغاربي، ومشروع الدولة المغاربية الموحدة، وبعلاقة السلطة بالمجتمع وبناء المشروعية، وتشكل الدولة المركزية؛ كلها أسئلة تحاصرنا من خلال تشابكات الحاضر، فإنها كما رصدها الأستاذ القبلي في تجربة الدولة المرينية في العصر الوسيط تطالعنا من خلال مغرب آخر؛ مغرب مختلف، مغرب كان يحفر مساره بعنف والتباس، غير بعيد عن تجربة التشكل الأخرى، التي كانت تنسج خيوطها في الضفة الأخرى من المتوسط.

وللاقتراب من ملامح هذه التجربة الأساسية في تاريخ المغرب، سنستمع اليوم، طبعا، إلى التدخل الأساسي الذي سيقدمه الأستاذ محمد القبلي، ثم بعد ذلك سنستمع إلى مناقشة سيقوم بها الأستاذ أحمد التوفيق، ثم الأستاذ عبد السلام الشدادي. أعطي الكلمة في البداية للأستاذ محمد القبلي.

الدولة المغربية في العصر الوسيط

■ محمد القبلي

أود في البداية أن أشكر الأستاذ محمد الأشعري على الدعوة الكريمة وتفضله بهذا التقديم السمح الرقيق . كما يطيب لي أن أحيي اتحاد كتاب المغرب وأشكره على أن أتاح فرصة عقد هذا اللقاء . وقبل تناول الموضوع، أود من جهة أخرى أن أسجل للمكتب المركزي فضل المبادرة باختيار موضوع ظل حتى الآن وقفا على الجامعة وشعب التاريخ وأقصد بالطبع موضوع الدولة المغربية في العصر الوسيط .

الواقع أنني سوف أحاول أن لا أقف في هذا العرض عند دولة دون أخرى من بين الدول المغربية الوسيطية المتعاقبة تمشيا مع ما تقتضيه الصيغة الإجمالية التركيبية للعنوان . ونظرا لما هو واضح من سعة الموضوع وتشعب جوانبه، فإنني سوف أعمل على التعامل معه من خلال خطاطة عامة تدور حول الدولة المغربية كظاهرة ومسار وميكنزمات وثوابت . واعتبارا من جهة أخرى لأهمية جانب المناقشة في هذا المقام، فإنني سوف أحاول أن أركز ما استطعت في ثنايا العرض عسى أن يسمح الوقت بالعودة إلى ما سوف يقف عنده الزملاء الأفاضل فيما بعد من نقط وقضايا.

وبالتالي فإنني سوف أقتصر ضمن الخطاطة التي تحدثت عنها على محورين اثنين أساسيين : أولهما يتعلق بالعناصر المؤطرة للدولة الوسيطية عندنا كنتاج تاريخي ومسار، أما المحور الثاني فمخصص لمحاولة الكشف عن مضمون الدولة ورصدها ككيان وتوجه عام وممارسة . وبعبارة أبسط، لنقل إن مشروعنا سوف يتلخص في القيام بمقاربتين اثنتين متكاملتين تهدف إحداهما إلى التعرف على الدولة من الخارج كظاهرة مشدودة إلى واقع معين بينما تسعى الأخرى إلى التعرف على نفس الدولة من الداخل فتلامسها كحركية متفاعلة مع هذا الواقع بالذات.

ولنبدأ بالشق الأول من خطاطتنا فنتعرف على أبرز العناصر المؤطرة لظاهرة الدولة المغربية ومسارها خلال العصر الوسيط .

هذه العناصر تؤول باختصار إلى الواقع المركب الذي واكب الظاهرة التي تهمنا. وتفكيك هذا الواقع يقتضي أن نتعرف على كل من الفترة والمجال المباشر والمحيط الأوسع الذي يتموقع فيه هذا المجال .

أما معرفة الفترة المعنية بظاهرة الدولة هنا فتحتّم علينا أن نبدأ بالاتفاق حول المقصود بلفظ الدولة على وجه التحديد . مردّ هذا الاحتياط المبدئي أن هنالك قراءة انتقائية متواترة غالبة تقف عند الدول المركزية الكبرى - أي عند الدول المرابطية والموحدية والمرينية ثم تضيف إلى هذه الدول المتجانسة بوجه عام دولة تختلف عنها وتأتي زمنيا قبلها جميعا هي دولة الأدارسة . ونظرا لأقدمية هذه القراءة وسعة انتشارها، فإن هذه الدول الأربع هي التي تمثل الدولة المغربية الوسيطية بالنسبة للوعي التاريخي الجماعي عندما يطرح السؤال . ترى هل يمكن الأخذ بهذه القراءة والإكتفاء بها في محاولتنا التعرف على الدولة المغربية الوسيطية كظاهرة مجردة بعيدة عن كل تدخل أو إقصاء ؟ نحن نعلم أن للدولة من الناحية العلمية عدة تحديدات قد تختلف باختلاف المناهج والقطاعات. هذه التحديدات على اختلافها متفقة على أن الدولة تنظيم اجتماعي يرمي إلى ضبط العلاقات وحماية الأرض وضمان الاستقرار . وإذا ما اعتبرنا هذه الوظائف المتفق عليها كقاسم مشترك لجميع أنماط الدول المدروسة، أفلا يمكن أن نسائل الواقع التاريخي عندنا ونبحث عما إذا لم تكن هنالك دول أخرى قد أقصيت من خانة الدول المغربية فنراجع إمكانية إدماجها بجانب الدول الآنفة الذكر ضمن مجموعة متسلسلة تتقاسم نفس الصيرورة والمسار المشترك ؟ صحيح أننا نكاد نجهل كل شئ عن الواقع الفعلي المعيش لكيانات متعددة نذكر من بينها دولا قامت هنا وهناك بسجلماسة وأغمات وغمارة وبلاد برغواطة بالسهول الاطلسية . ولربما كان من جملة أسباب جهلنا هذا أن الأمر يتعلق بكيانات مُغْفلة لم يتم إدراجها منذ القدم ضمن الكيانات المعترف بها على المستوى المجتمعي بسائر أبعاده .

على أنه من المؤكد بالنسبة لهذه الدول المنفية المقصاة أنها تمثل عينات مختلفة تلتقي رغم اختلافها عند الأخذ باللامركزية وما يتبعها من تساكن وتعامل وصراع أيضا. كما أنه من المؤكد أيضا أن بعض هذه التجارب قد أدمج الآن ضمن الإشكالية الإقتصادية العامة لغرب القارة الإفريقية على مستوى البحث والتعامل العلمي . وبالإمكان أن نضيف بالنسبة لنفس التجارب أنها لا تعدو في النهاية أن تكون مجرد حلقة عادية لها ما يماثلها في التجارب البشرية ابتداء بما عرفه الغرب المسيحي المعاصر من قيام الدولة المركزية على أنقاض دول لامركزية متعددة متساكنة. ومعلوم أن هنالك حضارات أخرى قديمة لن نطيل بالوقوف عندها قد عرفت نفس التطور. ولربما رجعنا إلى هذه النقطة عند المناقشة إن اقتضى الحال.

ما يهمنا الآن بالدرجة الأولى أن نسجل ضرورة تدارك هذا البتر المتقادم عندنا لتتضح الرؤيا ويكتمل مسار الدولة المغربية الوسيطية التي نحاول التعرف عليها. وأول مقتضيات هذا التوجه أن نضع نقطة البدإ عند انتفاضة الخوارج بشمال المغرب سنة 122 للهجرة أو 740 للميلاد . وبذلك تكون الفترة المعنية بموضوعنا قد استغرقت ثمانية قرون تبدأ من هذه النقطة بعينها وتنتهي عند منتصف القرن التاسع للهجرة أو الخامس عشر للميلاد.

هذا فيما يتعلق بتحديد الفترة وفحواها العام باختصار شديد. أما بالنسبة لكل من المجال

المباشر المؤطر والمحيط، فلربما كان من اللازم أن نشبر بصددهما إلى بعض الاعتبارات البديهية المعروفة ولو على سبيل التذكير.

أول هذه البديهيات أن الأمر يتعلق هنا بمجال مباشر منصهر فيما أسميناه بالمحيط. هذا المحيط الأوسع يشمل المغرب الكبير الممتد بين المحيط والتخوم الليبية - المصرية الحالية . ومعلوم أن هذه الرقعة المغاربية كلها قد مثلت معبرا بشريا وقنطرة تجارية لامحيد عنهما في الربط بين ضفاف الأبيض المتوسط وما وراء الصحراء طيلة الفترة التي حددت آنفا.وهنالك بديهية ثانية مرتبطة بالأولى وتتلخص في أن هذا الإنصهار قد جعل من المجال المغربي الخاص مجالا غفلا طيلة حقبة الكيانات اللامركزية المتعددة المتساكنة. بمعنى أن هذا المجال لم يتميز على مستوى المصادر حسب ما يبدو بتسمية تميزه ولا بهوية خاصة به طوال المدة الزمنية الفاصلة بين الانتفاضة الخارجية المؤسسة في منتصف القرن الثامن وبين ظهور الدولة المركزية في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد . كيف تتحدث المصادر عن هذا المجال بالنسبة للحقبة المذكورة ؟ الملاحظ أن تسمية «المغرب الاقصى » غير واردة عبر هذه الحقبة كلها حسب ما نعلم . كل ما في الأمر أن هناك وحدات مجالية معرَّفة بالإحالة على القبيل المتغلب أو الأسرة الحاكمة أو الزعامة الفردية النافذة أو منطقة الانتسياب. أما المجال ككل، فالظاهر أنه غائب تماما كوحدة مرجعية طيلة هذه الحلقة اللامركزية بأسرها. متى ظهرت تسمية «المغرب الأقصى» التي لازلنا نحتفظ بها إلى اليوم إذن ؟ بالرجوع إلى المصادر المعاصرة التي وصلتنا، يمكن أن نقول إنها قد استعملت لأول مرة من قبل الشريف الإدرسي في رحلته المشهورة بنزهة المشتاق . يترتب عن هذا أن التسمية قد سجلَت إبان فترة تأليف الرحلة المشار إليها في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد. وبمَا أن الإدريسي قد استعمل هذه التسمية مالا يقل عن سبع عشرة مرة، فالغالب أنها لم تكن طارئة رغم حداثتها وإنما كانت معتادة على مستوى التدوين وربما على مستوى التداول الشفهي الرسمي بصفة أخص. بل لربما جاز لنا أن نعتمد وتيرة هذا الاستعمال المكثف في منتصف القرن الثاني عشر لنرد ظهور التسمية في حد ذاتها إلى بداية نفس القرن على الأقل. ولعل مما يؤيد هذه القراءة أن لتوحيد المجال المعني بهذه التسمية تاريخ محدد معروف يلتقي مع زوال الدولة اللامركزية بطبيعة الحال. وبما أن نهاية اللامركزية عندنا قد تمت على يد بناة الدولة اللامركزية المرابطية في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد، فقد يكون من المعقول جدا أن تظهر التسمية على إثر ظهور الظاهرة المتصلة بها أو بعد حيز مناسب من الزمن. والحاصل من كل هذا أن تسمية "المغرب الأقصى" لم تظهر عبثا وليست راجعة لمجرد الصدفة. ذلك أنها جاءت نتيجة ظهور وضع جديد توحد من خلاله المجال الموزَّع حتى الآن بين عدة قوى. ومما ترتب عن ضم الشتات أن أسفرت العملية كلها عن ظهور كيان مرجعي سوف يزداد رسوخا مع الزمن . ولعل من أبرز المواصفات المميزة لهذا الكيان أنه قد انعكس أول ما انعكس في شكل هوية سياسية مرتبطة ارتباطا عضويا أساسيا بحضور الدولة المركزية الحاكمة وإمكاناتها المعنوية - المادية الموحدة .

ما أود أن أضيفه بهذا الصدد أن ظهور التسمية الخاصة بمجال المغرب الأقصى قد جاءت متقاربة زمنيا مع ظهور تسمية أخرى تخص الدولة المركزية من جهتها ونقصد تسمية "المخزن" الجاري بها العمل إلى الآن. لقد أصبحت هذه التسمية بمعناها التقني الخاص أمرا راسخا على

مستوى الكتابة ابتداء من مطلع القرن الثالث عشر للميلاد. أما على مستوى المشافهة، فمما لا شك فيه أنها قد ظهرت بنفس المعنى قبل بداية هذا القرن بطبيعة الحال. وإذا كان لهذا التقارب من معنى معقول، فالظاهر أنه قد يدل على أن هنالك ارتباطا وثيقا بين توحيد مجال المغرب الأقصى وتبلور الصيغة المركزية للحكم، أي في النهاية بين قيام الدولة الممركزة للمجال وبروز هوية المجال نفسه.

لذا، ونظرا للتشابه الملحوظ بين هذه الصيغة المركزية للحكم عندنا وبين الصيغة اللامركزية السابقة سواء على مستوى الهيكلة العامة وعلى مستوى التوجه الغالب، فلربما جاز لنا أن نعتمد الصيغة المكتملة النهائية فيما نقصد إليه من مقاربة إجمالية لأبرز ثوابت الدولة وقنوات التبدل. ولابأس أن ننبه قبل تناول هذا الجانب إلى أن التبدل هنا غير التطور كما هو واضح مسلم به لدى الجميع.

بالنسبة لهذه الثوابت والقنوات، أظن أنه لابد من الاحتفاظ بحقيقة ثابتة مفادها أن الأمر يتعلق فيما يخصها بعناصر متفاعلة مندمجة مع بعضها ومتقاطعة باستمرار. ونظرا لما تقتضيه ضرورة التوضيح من تفكيك وتصنيف، فباالإمكان أن نتبين ضمن هذه العناصر رغم التقاطع والتفاعل ثلاث مجموعات كبرى تصنف بالإحالة على مرتكزات مرجعية خاصة بكل مجموعة منها: المجموعة الأولى من هذه الثوابت والقنوات تلتقي عند مرجع المجال بصفة خاصة والمجموعة الثانية تلتقي عند مرجع المشروعية التي يعتمدها الحكم، أما المجموعة الثالثة والأخيرة فتدور حول ممارسة الحكم ذاته كأداة متحركة وجهاز. وحتى نأخذ فكرة تقريبية عن تسلسل المعطيات والردود المندرجة ضمن كل مجموعة، فإنني سوف أعمل على تناول كل مجموعة بمعزل عن بقية المجموعات الأخرى.

لنبدأ بالمجموعة المتصلة بالمجال مثلا.

أول ما يلفت النظر بالنسبة لهذه المجموعة أن هنالك ثنائية رافدة لمختلف مكوناتها. هذه الثنائية تتلخص في التماسك شبه الحتمي القائم بين غزو المجال والتحكم في الطرق. والنتيجة العملية لهذا التماسك أن توحيد المجال معناه احتكار الشبكة الطرقية من قبل الجهة السياسية - العسكرية التي تتزعم حركة الغزو والتجميع والمركزة. بل لربما كان من الأقرب إلى الواقع أن تكون الأسبقية هنا لضبط الشبكة على التوحيد المجالي في حد ذاته وليس العكس. ولعل السبب في هذا التصدر النسبي أن للطرق المغاربية بوجه عام دورا فريدا متميزا بالنسبة لتواصل كل من العالم المتوسطي وعالم الغرب الإفريقي طيلة هذه الفترة كلها كما سبقنا أن ألمحنا. ومما يشهد لهذه الأسبقية من بعض النواحي أن الحركة المرابطية الوافدة من أقصى جنوب الصحراء قد اكتفت بتتبع المحاور التجارية والتمركز بمحطات القوافل عند غزوها لبقية مجال "المغرب الأقصى". ومعلوم أن تفوقها في الصراع حول هذه القواعد وما يتصل بها من محاور ومفترقات طرقية هامة هو الذي حكم بزوال الكيانات المحلية اللامركزية المنافسة. ومعلوم أيضا أن الزعامة المرابطية قد استهدفت بسط سلطانها على الطرق المجاورة بالتدريج ولم يكن لها أن تفكر فيما سوف يترتب عن عملياتها العسكرية الأولى تبعا لما يعرف بطبيعة الأشياء وبالتالي فإن احتكار الشبكة الطرقية في النهاية هو الذي أسفر عن "احتكار" المجال أو توحيده سياسيا حسب الإصطلاح المتعارف عليه لا العكس.

على أن توحيد المجال هنا ليس إلا نتيجة حتمية أولى للتحكم في مجموعة الشبكة الطرقية المؤسِّسَة وإن كانت أهمها ولاشك . بمعنى أن الاحتكار الرسمي للطرق قد أدى دوريا وباستمرار إلى نتائج أخرى متسلسلة. لا تخلو من تقاطع فيما بينها. ماهي أهم هذه النتائج الأخرى ؟

الجواب أن هنالك الاستفادة المادية المباشرة من مداخل الطرق من جهة وتنظيم هذه الاستفادة من قبل الدولة يقتضي مركزتها ولو شكليا على الأقل ذلك أن هذه المركزة ليست بمطلقة إلا في النادر لأن الدولة المركزية نفسها إنما هي دولة تقوم على سواعد جهات قبلية وزعامات اجتماعية شتى قد تنتمي إلى العصبية المؤسسة وقد تكون مجرد جهات حليفة أو "خادمة" بشكل من الأشكال. أما الاستفادة المادية نفسها، فمعلوم أنها تتم عن طريق الجبايا إذ أن الطرق معناها المسالك وتأمين المسالك من جهة؛ كما أن معناها من جهة أخرى السماح بعبور القناطر وتوفير إمكانية المتاجرة بالأسواق والنزول بالمحطات التجارية مقابل رسوم معينة تستخلصها الدولة وشركاؤها المستفيدون.

هذا عن أول النتائج البارزة للتحكم في الطرق أما النتيجة الثانية فتتعلق بما تشهد به التجارب المغربية الوسيطية كلها من مشاركة ذوي النفوذ ورجالات الدولة كمجرد أفراد في التسويق وتعاطي التجارة مباشرة أو عبر شركاء مع الاستفادة في سائر الأحوال من موقعهم داخل الجهاز الحاكم. وبماأن ابن خلدون قد وقف عند الظاهرة و مجموع سلبياتها بالنسبة للنشاط الاقتصادي، فلسوف نكتفي بالإحالة عليه لنخلص إلى نتيجة أخرى تتصل بالجدلية القائمة بين كل من الدولة والمجال الطرقي على مستوى أوسع ونعني مستوى الجهة المغاربية المتوسطية بضفتيها الشمالية والجنوبية.

ما يمكن الاحتفاظ به بالنسبة لهذه النقطة أن السيطرة على مجموع المحاور الطرقية بالمغرب الأقصى قد أدت دائما إلى التوسع. يكفي أن نستحضر الخطاطة الكبرى لمسار كل من الدول المرابطية والموحدية والمرينية ليبرز لدينا وقع هذه الثابتة وإلحاحها المتكرر. ومايبنغي التذكير به أن التوسع المشار إليه قد سار دائما كل من الشرق والشمال معا. إلا أنه يجب التنبيه مباشرة أن قوة التيار قد مالت لفائدة التوسع نحو الشرق بشكل واضح إجمالا. لماذا ؟ لأن هنالك تضامنا مجاليا مباشرا أقوى مع بقية التراب المغاربي ما في ذلك من شك. وبجانب هذا العامل البديهي المعروف، ربما كان هنالك عامل أشد تأثيراً. يتلخص هذا العامل الأخير في أن ظهور الدولة المركزية التوسعية عندنا قد تزامن مع بداية تحول تاريخي مواز هَمَّ مياه الحوض الغربي للأبيض المتوسط. ذلك أن سيطرة الحضور الإسلامي على هذه المياه قد أخذت تتزحزح ابتداء من نهاية القرن العاشر للميلاد ومباشرة بعد انتقال الدولة الفاطمية إلى مصر. لقد ترجم هذا التراجع أول ما ترجم إلى الواقع بضياع جزيرة صقلية وسقوطها في يد النورمان سنة 1060 للميلاد. ومعلوم أن الدولة المرابطية قد قامت في نفس الفترة بالضبط وذلك على إثر توحيدها المجال المغربي فيما بين سنتي 1053 و 1070 . ولابأس أن نسجل بنفس المناسبة سقوط مدينة المهدية بإفريقية بالقطر التونسي الحالي واحتلالها من لدن النورمان أيضا سنة 1087 وغداة استتباب الأمر للمرابطين بالمغرب الأقصى. ومما واكب هذا الحدث المريع بالنسبة للضفة المغاربية كلها أن ظهرت المؤشرات الأولى لتقدم حركة الاسترداد بأعالي الضفة المقابلة بعد أن كانت قد

استرجعت مدينة طليطلة من يد المسلمين قبل سنتين اثنتين لا غير، في سنة 1085 للميلاد وبما أن لهذا التحرك المسيحي أسبابا داخلية وأرضية خاصة تقوم عليها قبل أن تتأثر بالأوضاع السائدة بالأندلس أو بالشمال الإفريقي فلنكتف بتوطين ما ترتب عن هذا التحرك من بداية انقلاب الموازين بالمياه المتوسطية لفائدة البحرية المسيحية الناشئة هنا وهنالك بالعدوة الأخرى. والنتيجة العملية المباشرة لهذه الظاهرة نفسها أن قد صار لهذه البحرية دور هام في تأمين النقل والقيام بالتسويق المباشر نحو الضفة الشمالية ابتداء من القرن الثاني عشر للميلاد، وذلك في انتظار أن تمتد مطامعها إلى القيام بنفس التدخل في اتجاه البلاد الإفريقية نفسها ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر . ومما نتج عن هذا التدخل البحري المسيحي التدريجي بالنسبة للدولة المغربية أن مالت مع تغليب توسعها نحو الشرق تدريجيا كذلك والعلة في هذا أن من شأن التحكم في مجموع السواحل أو في أكبر حيز منا أن يضمن التحكم في كل المنافذ أو جلها فينفسح المجال مبدئيا لتعديل الكفة لفائدة المُصَدِّر على أكثر من مستوى. إلا أن هذا الاختيار قد حكم بدوره بمسلسل آخر من النتائج . أولى هذه النتائج أن التوسع نحو الشرق يقتضي حملات برية أو برية - بحرية - طويلة المدى. ومعلوم أن لتجهيز مثل هذه الحملات شروطا مادية تحكم بتزايد النفقات وما يلحق بها من كُلَف ورسوم قد لا تخلو هي الأخرى من ردود متنوعة وترسبات . وعلاوة على هذا فإن الحملان التي تستغرق الشهور والسنوات أحيانا قد أدت عادة إلى انتقال الدولة كلها بقيلدة الخليفة أو السلطان أو الأمير حسب الأنظمة. وواضح أن لطول غياب الدولة عن المركز أثرا لا يخفى على انضباط المركز واستقرار الأوضاع . ومن جهة أخرى فإن التعبئة التي تفترضها العمليات التوسعية الطويلة قد أدت عندنا كما أدت عند غيرنا إلى تذمر الجهات المعبأة جماعات وأفرادا. ولقد حدث أن أدى هذا التذمر بدوره إلى حبك المؤامرات والانقلاب واغتيال الحاكم أو خلعه ثم إلى التراجع والتخلي مؤقتا عن مشروع التوسع . ولعل من آكد النتائج النهائية لهذا المسلسل المتكرر إجمالا أن توسيع الرقعة في اتجاه المغربين الأوسط والأدنى قد ظل هو القاعدة رغم كل شيء. وتوسيع الرقعة قد أدى بالضرورة إلى تفقد الأطراف بصفة دورية . وهذا التفقد الذائب المنتظم قد جعل من الدولة المغربية في هذه الفترة كلها دولة متنقلة وجهازا متحركا باستمرار .

هذا بالنسبة لمجموعة الثوابت المترتبة عن علاقة الدولة بالمجال. أما عن المجموعة الثانية المتصلة بعنصر المشروعية، فلنذكر في البداية بأن هذه المشروعية في حد ذاتها قد تمثلت أساسا في ما يمكن أن نعبر عنه اليوم بمشروع إصلاح مؤسِّس. بمعنى أن الدولة تقوم دائما باسم الإصلاح أول الأمر أو تحتمي بمن يزعم لنفسه القيام برد الأمور إلى نصابها كما هو الشأن بالنسبة للتجربة المرينية في فترة البدايات. وهكذا نجد أن الدولة المرابطية قد قامت باسم مشروع إصلاحي يعتمد توجهات المذهب المالكي السني كما هو مشهور بينما قامت الدولة الموحدية المناوئة على أساس مشروع إصلاحي آخر يقوم على نوع من الانتقائية الآخذة من مشارب شيعية ومعتزلة وأشعرية بالأساس. ومهما يكن من شأن المنطلقات النظرية لكل مشروع، فالملاحظ أن كل تجربة إصلاحية تعكس نفس الاهتمامات التقويمية الكبرى. هذه الاهتمامات ترتكز على واجهتين اثنتين في سائر الأحوال : هنالك واجهة الوضع الجبائي وما يقتضيه من الشجب باسم الكتاب والسنة؛ وهنالك واجهة الأوضاه الاجتماعية وما يتخللها من بدع وانحرافات يتم شجبها هي الأخرى باسم الشرع وضرورة العودة إلى ما سار عليه

السلف الصالح. ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن الدعوة إلى الإصلاح لا تقف عند مجرد الانقاد من أجل لانتقاد وإنما إلى التغيير بشتى الوسائل حسب الظروف والموازين . إلا أن الملاحظ بالنسبة لكل حركة إصلاحية أنها لا تلبث أن تبتعد تدريجيا عن محتوى المشروع المؤسِّس بعد قيام الدولة ومباشرة الحكم بمعنى أن الجباية سرعان ما تعود إلى سابق عهدها فتُكرِّس المكوس أو تستنّ أخرى فتتعدد بذلك المغارم وتسأنف التجاوزات إن لم تتفاحش وما يقال بالنسبة للوضع الجباذي صحيح بالنسبة لاتساع الخرق بين المبدأ والممارسة على مستوى الحياة الدينية الإجتماعية بوجه عام .ذلك أن التعامل مع الواقع المعقد قد أدى دائما إلى تغلب هذا الواقع على النوايا فاضطرت الدولة إلى الأخذ بنوع من البراغماتية المتكيف بانتظام. وهكذا فهي تجنح عادة إلى التكيف مع الخريطة الدينية الاجتماعية المتطورة هي الأخرى فتتبنى بعض التيارات المتصاعدة أو تدعم تيارات منافسة ضمنيا للأولى فتطور بذلك سند مشروعيتها الأصلية إن لم تذهب في أقصى الأحوال إلى الابتعاد عن هذا السند أوالتبرؤ منه لفائدة قوى ميدانية مكتسحة وإن كانت مقيدة أو مكبوثة ولعل أبرز ما يجسد هذه المفارقة أن الخلافة الموحدية قد تخلت علانية عن عقيدتها المؤسسة لمدة لا تقل عن سبع سنوات كاملة أيام المامون وخلال مطلع عهد إبنه الرشيد في ما بين منتصف العقد الثالث وبداية العقد الرابع من القرن الثالث عشر للميلاد. خصوصا وأن العودة إلى الاعتراف رسميا بنفسَ العقيدة المؤسسة لم يحل في الواقع بين الدولة وبين مسايرتها للواقع الميداني كما يتجلى من خلال النهج الذي سار عليه المرتضى أثناء العقد الموالي من نفس القرن .

ويبقى أن نأخذ فكرة وجيزة عن ثوابت المجموعة الثالثة التي لها اتصال بممارسة الحكم ولعل أول ما يلاحظ في هذا المجال أن هنالك تطورا واضحا في أسلوب التعامل مع الشركاء الأوائل بعد استتباب الحكم وقيام الدولة ذلك أن ممارسة الحكم تعتمد منطقا عشائريا بالأساس أول الأمر ومعروف أن المنطق العشائري يعتمد بدوره التوزيع والإشراك والتقيد بمبدإ الحفاظ على التوازن بين مختلف الفصائل والمكونات العصبية. ثم إن هذا التوازن يقوم من جهته على التراضي كمحور حيوي من شأنه أن يضمن التفاهم والتآزر والإجماع أو شبه الإجتماع على الأقل. أما بعد قيام الدولة والدخول في مرحلة التنظيم والتدبير المتعدد الواجهات، فالملاحظ أن الحاكم سرعان ما يتخلى عن منهجية التراضي ليَجْنَح للانفراد بالبت في المهمات والاستئثار بالحكم.

لقد ترجم هذا التحول بالنسبة لمجموع الدول الوسيطية التي تهمنا عن طريق الإسراع نسبيا بتعيين الحاكم المتغلب لخلفه من بين الأبناء أثناء مدة حكمه . وتبعا لهذا التحول المتكرر، فالملاحظ أن هنالك تدابير شبه آلية تأتي تباعا بهدف ترسيخه. هذه التدابير متماسكة مع بعضها وتهم كلا من المجتمع الحاكم وتركيبة الجيش والتسيير الإداري .ولعل المنطق الذي يحكمها جميعا أن الاستئثار بالزعامة المطلقة مناف لإدناء الزعامات العصبية المؤسسة أو السماح لها بالتدخل المباشر المستمر كما كان الشأن من ذي قبل . لذا فإن من أولى الأولويات المترتبة عن هذا التوجه بالنسبة للحاكم أن يعمل على إقصاء جل هذه الزعامات وخاصة منها تلك التي تميل إلى التنطع والتضييق على حرية تصرف "الدولة " أو تقف في وجه تقاربها مع العصبيات المحكومة أو تعارض تكيفها مع الواقع الميداني بوجه عام .ومادام هنالك مستلزمات يفرضها كل اختيار من هذا القبيل، فالنتيجة أن الحاكم يبدأ بتقوية معسكره

الخاص قبل الإقدام على التنفيذ وبعده . تتم تقوية هذا المعسكر عن طريق استقدام عناصر عسكرية من خارج العصبية المؤسسة وكذا من خارج المجال المغربي بمعناه المركَّز الخاص. وللتدليل على هذه الظاهرة، يمكن أن نكتفي بما تذكره بعض المصادر الموثوق بها من أن عليا بن يوسف بن تاشفين هو "أول من أركب الروم وقدمهم على جمع المغارم" ببلاد المغرب. ومعلوم أن عليا هذا يعد ثاني حكام الدولة المرابطية بعد قيامها، أي ثاني حكام الدولة المركزية بالمغرب في حقيقة الأمر . وبالتالي فإن الدولة المركزية عندنا قد توجهت هذا التوجه القاضي بالاستعانة بالمرتزقة المسيحيين منذ الأوائل، وذلك بسبب حرص الحاكم على اصطناع جبهة عسكرية لا ارتباط لها بالقوى العصبية المتساكنة بالبلاد ومعلوم من جهة أخرى أن الموحدين لم يلبثوا أن تبنوا نفس "الستراتيجية " بمبادرة من أول خلفائهم عبد المؤمن بن علي فاحتفظوا بالفيلق الأجنبي على إثر انتصارهم عليه إلى أن خلفهم المرينيون فصاروا بدورهم على النهج نفسه. على أن الاحتفاظ بالتقليد المرابطي لم يكن ليحول بين كل من جاء بعدهم وبين التجديد في هذا المجال بالطبع. ذلك أن الموحدين قد أضافوا عنصر البدو إلى عنصر المسيحيين عندما لجؤوا إلى قبائل عربية من بني هلال وسليم فأبعدوها عن المغربين الأوسط والأدنى وأنزلوها بأخصب الأراضي المغربية بالسهول الأطلسية ثم أردفوها بالغزو الأتراك المستقدمين من أقصى التخوم الشرقية للتراب الليبي. وعندما تغيرت الخريطة البشرية بفعل التحركات القبلية والصراعات المكثفة التي واكبت نهاية حكم الموحدين مع منتصف القرن الثالث عشر للميلاد، نلاحظ أن الملوك المرينيين الأوائل قد احتفظوا بمبدإ الاستجاشة ببعض العناصر التقليدية الدخيلة المتجددة إلا أن أهم ما امتاز به بعض هؤلاء الملوك في هذا المضمار بالذات أنهم مالوا مع خطة جديدة ترمي إلى تقوية جانب "الدولة" عن طريق "إغراق "الزعامات المؤسسة المنافسة ضمن سائر مكونات العصبية الزناتية المشتركة بما في ذلك الفصائل المستوطنة لشرقي المغرب الأقصى أو النازلة بغربي المغرب الأوسط على السواء.

وحتى تأخذ هذه "الستراتيجية" الإقصائية كل معناها، فإن المهام التي قد تسند إلى بعض من ينتمي إلى الجهات المؤسسة من الشخصيات المؤثرة لا تكاد تتصل بالمركز إلا في النادر ذلك أن هذه الشخصيات قد يعهد إليها في الغالب بمهام تسيير بجهة الانتماء فتعين على رأس الولايات وخاصة منها الولايات النائية عن المركز. أما التسيير على مستوى هذا المركز بالذات، فالملاحظ أنه ينحصر بين أيد قليلة العدد. ذلك أن ما يمكن أن يسمى بالجهاز الحكومي عبارة عن أداة تشمل أربع مراتب كبرى هي الحجابة وكتابة السر والقضاء والوزارة .. وإذا كان من الممكن تحديد اختصاصات المراتب الثلاث الأولى فيما اشتهرت به الحجابة من اتصال بالقصر ودخول على السلطان أو عرفت به كتابات السر من قيام على المراسلات وإشراف على الدواوين أو سلم به لمرتبة القضاء من نظر في شؤون العدل بوجه عام، فلعل مما تجدر الإشارة إليه أن مرتبة الوزارة هنا أشمل من أن تحدد اختصاصاتها لأن الوزير أشبه ما يكون بالقيم على كل شيء. وعلاوة على هذا فإن إسناد المناصب مهما كان مستواها رهين بما يعرف تقنياً بعلاقة الشخص بالشخص (La relation d'homme a homme) أساساً ولا يكاد يخضع لمقياس الأحقية والاستحقاق إلا فيما ندر من الأحوال .

وهكذا يتبين أن الدولة المغربية الوسيطية جهاز متناسق له منطلقات موضوعية وتوجهات مستمدة من هذه المنطلقات ترتبت عنها ميكنزمات متكررة وردود منطقية متشابهة إلى حد

بعيد. ولقد كان من الطبيعي أن تسفر كل هذه المعطيات الثابتة عن نتائج دورية تكاد تعيد نفسها مع مرور الزمن و تعاقب الأسر الحاكمة والعصبيات . كيف يمكن تفسير هذا الدوران الملح الساكن - المتحرك إن صح التعبير ؟ سؤال تصعب الإجابة عليه في إطار خطاطة تقديمية لا تعدو أن تكون مجرد أطروحة قابلة بطبعها للمناقشة والتساؤل ومتطلعة وبالتالي إلى التدقيق والتوسع .

وشكرا لكم - سيداتي، سادتي - على الإصغاء والاهتمام .

دور المعطى الاجتماعي في بناء الدولة

■ **عبد السلام الشدادي**

أظن أنه سيكون من الصعب جدا علي أن أعقب مباشرة بعد هذا العرض الغني جدا بآفاق نظرية في تاريخ المغرب، إلا أنني سأحاول أن أركز تعقيبي في بعض الأسئلة التي أود أن ألقيها على الأستاذ القبلي، حول موضوع واحد، ،هذا الموضوع هو اتصال التفكير الذي أتى به بنظرية ابن خلدون، لأنه تكلم منذ البداية حول مواضيع تطرق إليها بصفة موسعة ابن خلدون، وكذلك استعمل طوال عرضه بعض المفاهيم التي أتت عند ابن خلدون، وبالخصوص مفهوم العصبية، أشار إليها دون أن يتكلم عنها بصفة موسعة. السؤال هو:

هناك نظرية معروفة هي نظرية ابن خلدون، فكيف تأتي هذه النظرة الجديدة بالنسبة لنظرية ابن خلدون التي يعرفها كل الناس؛ هل هي شيء يأتي به الأستاذ القبلي لنقد أو انتقاد النظرية الخلدونية والإتيان بنظرية جديدة، أو هي زيادة وإغناء هذه النظرية الخلدونية أو شيء آخر؟

في نظري، هناك على الأقل فيما أتى به الأستاذ القبلي، على الخصوص فيما يتعلق بثوابت الدولة في المغرب، هناك على الأقل شيء مهم جدا، نجده عند ابن خلدون لم يتكلم عنه، وهذا الشيء المهم هو في نظري المعطى الاجتماعي؛ هذا المعطى الاجتماعي، هو كذلك إذا لم يكن ثابتا بصفة كاملة، فإنه على الأقل يكون له نفس الثبوت كالطرق مثلا، والمجال كذلك، المجال هو أيضا كان تغيّر، تنظيم هذا المجال، استعمال هذا المجال إلخ... ولو إنه ثابث إلا أنه كذلك كان متغيرا.. وعندما ننظر إلى المجتمع، يمكن أن نقول بأن المعطى الاجتماعي، كان له على الأقل نفس الثبوت الذي نجده في المجال. لذلك السؤال هو : لماذا لم يعط الأستاذ القبلي لهذا المظهر الاجتماعي حظا ضمن هذه الثوابث ؟.

يمكننا أن نرجع إلى بعض الأمور التي أتى بها في هذه الثوابت، إلا أنها تتطلب في الحقيقة تدقيقات لا يمكن أن نتكلم عنها في هذا الإطار، لأنها تدقيقات تاريخية ومهمة جدا، ومتخصصة جدا؛ الأستاذ يقول لنا إن هذه الثوابت تظهر عنده واضحة، وبأن له مبررات وله شواهد عنها، المؤرخ من جهته لا يمكن أن يقبل الأشياء هكذا دون أن يرى هذه الشواهد،

لذلك، فنحن لا يمكننا في الإطار الذي نحن فيه الآن، أن ندخل في هذه التفاصيل. ولهذا، ففيما يخصني، أتلقى بكل اعتبار وكل اهتمام هذه الخطاطة التي أتى بهاالأستاذ القبلي، ولكن - كما قال - يجب الرجوع إلى التفاصيل، يجب الرجوع إلى الشواهد التاريخية للتحقيق وللنقاش المتخصص .

ملاحظات وتساؤلات بصدد تكون الدولة المغربية

■ أحمد التوفيق

شكرا سيدي الرئيس، باسم الله الرحمان الرحيم. لا أشك أنني أحظى بتشريف كبير، بهذه الدعوة من اتحاد كتاب المغرب، للمشاركة في حوار حول أستاذي، الأستاذ محمد القبلي في موضوع نحتاج إلى أن نتناقش حوله لأنه يعطينا البعد الزمني الضروري لمعرفة عنصر من عناصر هويتنا التاريخية، وهو عنصر الدولة كجزء من مجتمع تفاعلت معه وانبثقت منه، وَرَفَدَهَا، وفي نفس الوقت صارعها في بعض الأحيان، وبَدَّلَهَا، ولونها.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

لا بد أن نقول بأن مشكلة المؤرخين في الدرجة الأولى هي مشكلة المصادر، وأن المصادر التي نتوفر عليها هي مصادر أدبية في معظمها؛ أي أننا لا نتوفر على وثائق الدول التي نتحدث عنها؛ ليست لدينا وثائق إدارية لا للدولة الإدريسية، ولا للدولة المرابطية إلا ما يعد على رؤوس الأصابع، وليست لدينا من الدولة الموحدية إلا رسائل إنشائية، يمكن أن تقرأ قراءات غير التي يمكن أن تستخرج منها مادة موثقة فيما يتعلق بالملامح الأساسية لميكانيزمات الدولة التي تحدث عنها الأستاذ محمد القبلي. فإذا تجاوزنا كل هذا، وأخذنا بالمقارنة مع ماجرى في مهد النموذج ، وهو الشرق؛ النموذج الذي وردت عناصر متعددة ولا سيما في الجانب الإيديولوجي للدولة، فإننا مع ذلك يمكننا أن نقول بأن الدولة المغربية كانت موجودة بدرجة ما؛ موجودة بعناصرها المؤسساتية؛ أي بحكامها وجيشها وشرطتها، وبجهازها الجبائي والقضائي وإلى حد ما بجهازها الإداري، وموجودة أيضا بنظامها الإيديولوجي؛ أي بمرتكزاتها الإيديولوجية وبنوع من ممارستها التطبيقية لهذه المرتكزات، وتتمثل في مسؤوليتها؛ أي في الخدمات التي قدمتها للمجتمع، وموجودة إلى حد ما أيضا في استقلالها عن المجموعات الاجتماعية التي انبثقت منها، وهو ما أشار إليه الأستاذ محمدالقبلي في التنكر للعصبيات الأصلية لبعض الدول في أواسط وأواخر حكم الدولة. ولا أظن، إن صح لي أن أفتح قوسا فيما يتعلق بالمناقشة في موضوع علاقة هذا الطرح بنظرية ابن خلدون، فالأمر إذا نظر إليه من الناحية الفلسفية، أو من ناحية نظر ابن خلدون على أنه مستقل، فإذاك يصبح هو

المرجع. إذا أخذنا التاريخ مباشرة، أو في مصادر ابن خلدون التي لا نتوفر عليها جميعا للأسف الشديد، فإن الأمر لا يتناقض؛ فابن خلدون في نظريته يصبح نسبيا جدا، ونحن أ قدر الآن بأسئلتنا الجديدة على تجاوزه حتما، أو فهم محدوديته إلى حد كبير.

بعد هذا الاستطراد، أستسمحكم في أن أرجع مباشرة إلى عرض أستاذي لأقول بأن لدي بعض التساؤلات: التشكيلات الأولى التي تحدثم عنها، فيما يتعلق بالتشكيلات الهامشية؛ أي التجارب الأولى للممارسات السياسية التي ظهرت مع الأدارسة وقبل الأدارسة وبعد الأدارسة، أنها المرحلة الأولي لجهود الإندماج في النظام الإسلامي ككل الذي أقام دولة لم تكن موجودة، وأقامها على أساس إيديولوجي واضح، وبمؤسسات جربت قبل ذلك، ،انبثقت من التلاقح الذي وقع بين التغيرات؛ تغيرات النصوص، وبين الممارسات البيزنطية والفارسية. ألا ترون أن هذه التشكيلات هي بدايات العملية كلها؛ عملية ظهور الدولة واستقرار الدولة في المغرب منذ بداية الإسلام إلى القرون الأخيرة هي عملية صيرورة اندماج في النظام الإسلامي، ولأوضح نوعا ما هذا الكلام، أقول: لا بد أن نطرح سؤالا لما يطرح عادة وهو أننا لا نعرف إلى أي درجة اندمج المغرب في الإسلام كدين بكيفية مؤرخة؛ قضية الفتح هي عملية موقوته ومؤرخة ولكن اندماج المجتمع في الإسلام استغرق قرونا متعددة وجهة جهة ، ومرحلة مرحلة؛ وتأخر على كل حال في جميع مظاهره عن الشرق بعدة قرون. ولهذه الظاهرة ارتباط وثيق بتصور الدولة وقبول الدولة والرغبة في الدولة، ورفد الدولة، وتلوين الدولة، وإذا جازت المقارنة، وبكل تحفظ، فإن ظاهرة مماثلة في الغرب المسيحي وهي تنصر الشعوب الجرمانية في القرن 12، يعده مؤرخو الدولة من الأسباب القوية لقيام الدولة الوطنية؛ أي أن ضعف كثافة الاندماج في المسيحية إلى غاية القرن 12، بالرغم من مرور على الأقل1000 أو 900 سنة على دخول المسيحية في جهات واسعة من غرب أروبا، وبالرغم من ذلك فإن هذه الشعوب لم تندمج في هذه الديانة بكيفية ديناميكية وفعلية، كانت وثنية إلى القرن 12، وكانت لذلك انعكاسات على ظهور الدولة الوطنية وتقويتها؛ أي الشعور بنوع من الانتماء إلى إيديولوجية معينة في أواخر تفكك النظام الفيودالي. فأنا أتساءل هل توافقون على أننا ينبغي أن نأخذ هذا المنظار؛ منظار التدرج في الاندماج، لكي نفهم ضعف الدولة، وبالتالي خروجها كاليرقة من غلاف إلى غلاف. إلى أن استقرت واستقلت؛ أي بالخصوص ارتباطها بالغلاف القبلي؟

السؤال الثاني الذي يثيره عرض أستاذي محمد القبلي لدي هو : لدينا عناصر تاريخية تدل على التعبير عن الاحتياج إلى الدولة لأن هذا العنصر، عنصر أساسي، ارتبط الإسلام بالدولة ووقع التعبير عن ذلك بأقوال كثيرة كهذا القول الذي ينسب إلى رجل تقي ورع من القرن الثاني يعرف بابن المبارك الذي يقول: « لولا الإمارة لم تسلم لنا سبل، ، كان أضعفها نهبا لأقوانا.»، أي أن وظائف الدولة الأمنية، والوظائف العدلية معبر عنها بأنها من مهمة الإمارة. إذا نظرنا إلى حوادث متأخرة مثل قيام الدولة السعدية وقيام تشكيلات مجتمعية بإعادة الدولة وتعزيزها وإسنادها وتكريسها، نفهم أن هنالك حاجة إلى الدولة في سياق محدد بالضبط وهو سياق الغزو الأجنبي، ماعدا ذلك، أتساءل إذا كنتم تتفقون معي أن هنالك ضرورة تاريخية لإلقاء هذا السؤال: هل للّذي في أقصى آفاق هذه الرقعة التي حددتموها، كرقعة للدولة المغربية حاجة إلى الدولة، بارتباط مع العقيدة التي تلح على هذه الضرورة من جهة، وبارتباط مع التبرير الذي يعطى لمشروعية الجباية من جهة أخرى؟ .

السؤال الثالث : هل في نظركم وقد أشرتم إلى قضية العلاقة بين الدولة والعصبية؛ هل الأصل العشائري أو الأصل العصبي لبعض هذه الدول أو للدول المركزية الأولى التي شكلت الامبراطوريات الثلاث الأولى؛ المرابطية والموحدية والمرينية كان لها أصل عصبي؛ هل من المشروع أن نلقي السؤال الآتي: هل هذا الارتباط بالعشائرية كان يقلل من استقلال الدولة، أي من انفصال الحاكم عن المحكوم؟ هل يمكن أن نرى في هذا الارتباط نوعا من النقص في استكمال ملامح هذه الدولة باعتبار أنها كانت تعبيرا عن استثمار لمجموعة ما؛ استثمار للدولة للحصول على المساحة الاجتماعية؛ لآننا لو تصورنا، أن السؤال المطروح في التاريخ الأوروبي - ان هذه العشائر والعصبيات هي بمثابة أحزاب لها أفكارها أو مشاريعها، والمشاريع كما أشرتم - في قضية الإصلاحات هي في الغالب مشروع شخص أو مجموعة محدودة من الأشخاص، يضمون إليهم عادة قبائلهم، لما ألفت هذه القبائل من استثمار في الميدان السياسي، لأن وظائف الدولة تكون في الغالب حكرا عليهم، ومن جملة ما يوضح ذلك عبارة ابن خلدون الذي يقول عن الموحدين: «وأنفقتهم الدول»، أي أن الدولة أعطت المناصب الكبرى كلها لأهل عصبيتها، وأنفقوا، بمعنى أنها لم تجدهم عندما احتاجتهم في أوقات ضعفها كأشخاص زعماء سياسيين في المركز.

السؤال الأخير: من وراء النظام الوراثي المقتبس؛ هل يمكن أن نقول إن الولاء كان مع ذلك للدولة بقطع النظر عن الأشخاص، لأن قضية الولاء للأشخاص هو سابق للدولة، بالمعنى التأسيسي على الأقل للأوروبي. رأيي أن قضية الوراثة التي تنطوي على شيء من الولاء للشخص، لا تتنافى مع قضية استقلال الدولة كجهاز.. أي أن وجود الدولة المجرد، التجريدي قام كذلك بالرغم من تبدل الطاقم وتبدل الأشخاص؟

هذه بعض الأسئلة التي - في الحقيقة - تظل سطحية، لأنه ليست لدينا الوثائق الأساسية، عدا بعض القطع النقدية التي تحمل الألقاب، وعدا بعض المعالم الأثرية وبعض التقنيات التي هي في بدايتها.. ليست لدينا الأشياء الملموسة ما عدا النظرة، وردود الأفعال على المدى الطويل في التعامل الخارجي؛ هذا هو الذي يطمئننا عند قراءة بعض المصادر الأدبية لنستخرج ملامح تظل عائمة. باختصار أن الدولة - كما قلتم -هي عندما كانت امبراطوريات كانت تطلب نوعا من المشروعية في هذا المطمع، ولا سميا في تدخل المغاربة في القضايا الشائكة في شبه الجزيرة الإيبيرية. هذه الظاهرة وهذا المظهر الذي لا يمكن إغفاله عند الحديث عن الدولة وعن مشروعيتها، لأنه امتد في الزمن، ولأنه كلف جهدا كبيرا بالنسبة للمجتمع، من حيث التحمل على مستوى البشر والتعبئات، وعلى مستوى المال، وعلى مستوى الموارد الطبيعية، بدليل أننا نعرف الآن، عن طريق تقنيات جديدة أن جزءا من الغابات المغربية في الشمال استهلك في هذا السياق.

هذه بعض الأسئلة، وأعقب على إشارتكم إلى قضية المخزن، أننا مازلنا نحاول أن نربط بين الاسم وبين المؤسسة القبلية المحلية التي تسمى أگادير، ومن قبيل الإشارة فقط، وقد كان هذا النص من النصوص التي درسناها عليك منذ ثلاثين سنة؛ نص "البيدق"، وهو سابق عن القرن 13، وَرَدَ فيه المخزن عندما ذكر عبيد المخزن؛ أي حراس ابن تومرت، ويغلب الظن أن التنظيم القبلي الذي كان يمثل في ذلك الحصن المسمى إلى الآن بأگادير، كان هو النواة الأولى، أو على الأقل الاستعمال الأول لتقريب المفهوم المجرد للدولة الممتدة في المجال لدى

هذه الفئات الاجتماعية، وفي هذا المستوى الأدنى، طبعا لأنه خدمة اجتماعية للسلام والجمع الأقوام إلى غير ذلك ولحفظ الوثائق إلخ...

محمد القبلي

تعقيب وتوضيح

الواقع أن الأسئلة التي تفضل بها السيدان الزميلان أسئلة مثيرة ومحيرة في نفس الآن. ولقد حاولت أن أرتبها وأنا أسجل المضامين فصعب الترتيب. وحتى يسترسل الكلام، فلربما استسمحت الأستاذ الشدادي في أن أبدأ بالجوانب التي أثيرت في التدخل الأخير على أن أعود إلى الأسئلة التي طرحها هو نفسه.

اسم "المخزن" وارد فعلا في مذكرات البيدق وفي كتاب الأنساب المنشورين جنبا إلى جنب كما يعلم صديقي الأستاذ التوفيق. ومع أنني لا أستطيع أن أجزم الآن بتاريخ تأليف النص الأول بالضبط ولا أعلم إلا أنه يفترض عن صواب ولاشك أنه سابق على النص الأخير، إلا أن الثابت أن تاريخ تحرير هذا النص الأخير غير معروف هو الآخر على وجه التحديد وإنما يرجح أن يكون قد حرر في بداية القرن الثالث عشر. ويجب أن نسجل بالمناسبة أن مراد إحالتنا الضمنية في العرض على كتاب الأنساب دون غيره أنه نص وصفي شبه إداري يعتبر أشد حصانة من أي نص إنشائي معرض للسهو والتحوير والتدخل البعدي على الخصوص كما هو الشأن مبدئيا بالنسبة لمذكرات البيدق مثلا. دون أن ندخل في منعرجات المقابلة والتدقيق، يجب أن لا ننسى أن الظاهرة سابقة على التسمية بالطبع. ومادام النصان المشار إليهما متقاربين في الزمن على كل حال، فلنكتف بالأهم لنقول عن النظام الموسوم هنا بلفظ " المخزن " إنه نظام تمركز بالمغرب ابتداء من نهاية القرن الثاني عشرللميلاد على الأرجح وإن كان التمركز غير الظهور وألصق منه برسوخ التسمية كما هو معلوم . وعلى كل فانني أشكر الأستاذ التوفيق على التنبيه وإثارة هذه النقطة.

هنالك نقطة ثانية تفضل باثارتها أيضا وتتعلق بربط دول البدايات بغياب المعلومات المتصلة بها وقلة المصادر أو انعدامها بالمرة. ويبدو لي أن هذه الصعوبة لا تعدو أن تكون مجرد صعوبة وليست عقبة يستحيل تجاوزها. لماذا؟ لأننا نجد أنفسنا في المقابل أمام دول أخرى كتب عنها أو كتبت عن نفسها أكثر مما ينبغي فترسبت عنها صور وتصورات نحن نحاول

اليوم أن نراقبها بفضل مجهودات عدد من المؤرخين والأنتروبولوجيين والأركيلوجيين المهتمين من داخل المغرب وخارجه. هذه المجهودات تتوجه نحو الصور والتصورات المذكورة الشائعة لدى كثير من المؤرخين وعموم المثقفين. وواضح أن مراقبتها تمر عبر مراقبة المصادر التي استقيت منها وهي مصادر متوفرة كثيرة في الغالب .

على أنني لا أن أنطلق من مجرد اعتبارات منهجية علمية جافة عندما أطرح موضوع هذه الكيانات المجهولة غير المعترف بها وإنما أطرحها أيضا من زاوية المواطنة واستكمال الوعي التاريخي لدى المواطن كمواطن. ذلك أن هذا الوعي مبتور بكل تأكيد. ومن جملة ما أردت أن أنبه إليه ضرورة تدارك هذا النقص ولو على مستوى التوعية والتحسيس إلى أن تتوفر الشروط الضرورية لمقاربة هذه الأنظمة والاقتراب بالتالي من معرفتها. في انتظار توفر هذه الشروط، ربما اقتضى الإنصاف أن نعي موقفنا المتوارث من نفس هذه الأنظمة على الأقل. لقد تحدث الأستاذ التوفيق عن كيان معاصر لبعض هذه الكيانات المطموسة ومتأخر عن بعضها الآخر هو الكيان الإدريسي الذي يقدم عادة كأول كيان إسلامي بالمغرب، مما أهله ليتقدم إلى الآن ككيان مؤسس ومنهل مشاع بين سائر الدول التي أتت بعده. أجل، يمكن فهم هذه المقاربة وتبريرها من بعض الزوايا الخاصة المحددة، أما من الناحية التاريخية واعتبارا لمسؤولية المؤرخ إزاء المجتمع ككل، فلعل من أبسط الواجبات أن نسجل معاصرة دول أخرى للدولة الإدريسية وأسبقية بعضها زمنيا عليها. كما أن من آكد الأوليات أن نعترف بأن الغموض بين هذه الدولة الأخيرة وباقي الدول المعاصرة أو المتقدمة. ذلك أننا نجهل الكثير عن الإمارة الإدريسية لأسباب أهمها أن ما كتب عنها قد جاء متأثرا بالموقع العاطفي الذي أخذت تحتله بعد ذهاب حكمها بعدة قرون. وبغض النظر عن هذا المعطى الخاص الموجه للرؤية المتواترة التي احتفظنا بها عن هذا الكيان بعينه، فلعل من أبسط حقوق الكيانات الأخرى السابقة أو المعاصرة أن يتم الاعتراف بحضورها كمجرد كيانات أولا. أما إذا لم يكن بد من مراعاة المرجعية الدينية في هذا المجال، فلنذكر بالتطور الذي طرأ على هذا المستوى بالنسبة للإمارة الإدريسية وإن كانت تقدم حتى اليوم على أنها دولة سنية قامت في وجه المبتدعة والكيانات الملحدة. ذلك أن المؤرخ يعلم الآن أن هنالك نقط استفهام تحوم حول هذه النقطة بالذات. وما يمكن الاحتفاظ به أن "السنية" المشار إليها قد تصدق على الصورة التي نسجت حول الكيان الإدريسي أكثر مما تصدق على حقيقة هذا الكيان. ويلحق بهذا أن من بين الدول المزامنة للدولة الإدريسية دولتان إسلاميتان هما دولة سجلماسة ودولة أغمات. ويقابل هذه الدولة الإسلامية دول أخرى لا تدين بالإسلام ولكنها لا تعاديه وإنما تقتبس منه بعض القيم والشعائر مع تكييفها وصياغتها بلغة الأهالي الأصلية استنادا إلى الآية القرآنية التي ورد فيها : "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"، وذلك كما يتضح من كلام البكري في معرض وصفه لديانة برغواطة. بمعنى أن كيانا ككيان برغواطة وكيان غمارة لم يكونا ضد الديانة الإسلامية بقدر ما كان لهما موقف خاص من علاقة هذه الديانة بهم كجماعات متميزة وأطراف.

ومن هنا يمكن أن نأتي إلى السؤال العميق المتصل بعلاقة انتشار الإسلام بالدولة كما طرحه الأستاذ التوفيق. هذه العلاقة في حاجة إلى وقفة خاصة. ذلك أن الكل يعلم أن ظهور أول كيان منفصل عن الخلافة الإسلامية ببلاد المغارب قد ارتبط بالانتفاضة الخارجية التي اندلعت بشمال ما يعرف الآن بالمغرب الأقصى قبل أنتنتشر ببقية الجهات المجاورة. كما أن

الكل يعلم من جهة أخرى أن هذه الانتفاضة الخارجية قد قامت باسم مناهضة بسلوك رسمي معين يقوم على استرقاق الأهالي رغم اعتناقهم الإسلام وإرسال الجواري والعبيد من بينهم إلى المشرق وممارسة سياسة "تخميس البربر" كما يقولون. ومن الثابت أن الثوار قد راموا تغيير هذا الواقع باسم مذهب الخوارج قد جاءت لتعبر أساسا عن تشبثهم باسلام يقوم على المساواة بين الأجناس المنتمية إلى حظيرة "الملة" وبالتالي على المساواة بين العربي "الفاتح" وغير العربي ممن صار في عداد المسلمين. ولعل أول ما يمكن أن نستخلص من هذا أن الدولة بالمغرب قد ارتبطت منذ الأوائل بالديانة الإسلامية بمعناها المتفتح الأوسع المناهض لانحراف العنصر "الفاتح" عن مؤدى "الفتح" الإسلامي الأمثل فقامت ضد هذا الانحراف دول إسلامية خارجية ودول أخرى متكيفة غير معدودة من دول الإسلام من الناحية الدينية وإن كانت مندرجة تاريخيا ضمن نفس الموقف "التعادلي" المناهض للانحراف المتقدم الذكر، وذلك قبل أن تظهر دولة تركيبية عربية - أمازيغية هي دولة الأدارسة التي طالما نعتت بتشيعها عبر المصادر المعاصرة أو الشبيهة بالمعاصرة قبل أن تنصب على رأس الدول السنية القائمة بالمغرب فيما بعد. اعتبارا لهذه التمفصلات، يمكن أن نقول فعلا بارتباط الدولة بانتشار الإسلام شريطة أن نوسع المحتوى التاريخي للظاهرة فنتعامل مع مختلف اللوينات والمواقف المتصلة بها كرجة حضارية متموجة وإطار.

هل نأخذ هذا الارتباط على أنه ميزية في حد ذاته ؟ هذا موضوع آخر. هل يمكن مقابلة نفس الارتباط بما وقع بالغرب المسيحي حسبما يرتئي الأستاذ ؟ أرى أن من الصعب المقارنة بين التجربتين . علاقة الدولة بالدين بأوروبا الوسيطية تمر عبرة قناة الكنيسة بشكل أو بآخر . صحيح أن المسيحية قد أخذت تنتشر بشكل ملحوظ بمناسبة "سنة الألف" فاستفادت الدولة إلى حد بعيد من هذا الانتشار، إلا أن الذي استفاد بالدرجة الأولى من نفس الظاهرة هو الكنيسة قبل غيرها. وأكثر من هذا فان الكنيسة هي التي كانت السبب المباشر في تصاعد نفوذ الدولة ابتداء من منتصف القرن الثاني عشر لا انتشار المسيحية بعينه. كيف؟ لأن الملك كان يتدخل في تعيين الأساقفة كما كان يتدخل في الشؤون الخاصة بالكهنوت حتى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد. وابتداء من نهاية هذا القرن بالذات، شبت خصومة طويلة معقدة بين الكنيسة وبين بعض الدول المسيحية عرفت "بخصومة التنصيب" أو "La querelle des Investitures"، ويقصد بها الخلاف الجدلي الذي قام بين البابوية وبعض الملوك حول صلاحية تنصيب الأساقفة بالإيالة الخاضعة لكل من الملوك المعنيين. كانت البابوية ترمي إلى الاستئثار بهذه الصلاحية دون غيرها نظرا لما سبق أن أشرنا إليه من الانتشار المكتسح للمسيحية بمناسبة "سنة الألف" واعتبارا لما يرتبط بتزايد الأعداد من ضرورة المركزة والضبط والتنظيم من وجهة نظرها . والمهم أن الدولة قد رضخت بعد صراع مرير لرغبة البابوية فقبلت مبدأ التنازل عن اختصاصات الكنيسة بينما اعترفت الكنيسة للملك كحاكم دنيوي باختصاصات معينة من أهمها حق النظر في المظالم وقمع الطغاة وحماية الأرض وضمان الأمن والاستقرار . بمعنى أن الخلاف قد تمخض في النهاية عن فصل اختصاصات كل طرف عن اختصاصات الطرف الآخر، وكل ذلك انطلاقا من ظاهرة تقدم الديانة المسيحية وانتشارها ورغبة الكنيسة في التحكم في مسار هذا التقدم. أما الدولة نفسها فلم تستفد من انتشار الديانة من حيث أنه انتشار وإنما من حيث أنه أدى إلى وضع خط فاصل بين

صلاحيات السلطة الدينية وصلاحيات السلطة الدنيوية. والواقع أن هذا الفصل هو الذي أعلن خلال القرن الثاني عشر عن ميلاد الدولة الحديثة بالغرب المسيحي. وواضح أن الأمور تختلف عندنا في نفس الفترة الوسيطية بالغرب الرسلامي لأن جميع الكيانات السياسية قد قامت هنا باسم مشاريع دينية أغلبها إسلامي بالطبع. وبالتالي فان الفصل بين الاختصاصات بالنسبة للفترة كلها شيء غير وارد بالنسبة لتجربتنا كما يعلم الجميع.

ولننتقل الآن إلى النقطة المتصلة بعلاقة الدولة بالعصبية : ترى هل يمكن أن نقول بانفصال الحاكم عن المحكوم بسبب تخوف الحاكم من انتماء الطرف الآخر لنفس العصبية ؟ يبدو لي أن الأستاذ الشدادي قد انطلق مما أشرت إليه بهذا الصدد في ثنايا العرض ليتساءل عما إذا كنا بصدد تأسيس نظرية مناقضة للنظرية الخلدونية القائلة بمحورية التضامن العصبي بالنسبة لقيام الدولة واستمرارها. هنا يجب أن أوضح أنني لا أطمح شخصيا ولا يخطر ببالي أبدا أن أجاري ابن خلدون ولا أن أتطاول على معاملته معاملةالند للند. وبالتالي فانني لم أكن لأفكر في مجرد اقتراح نظرية موازية لنظريته أو مناقضة لها لأن المشكل بالنسبة لي ليس بمشكل نظرية أو تنظير على الإطلاق. كل ما في الأمر أن ابن خلدون بالقياس إلى زمنه قد أتى بمنهجية لا يسعنا إلا أن نعتبرها نابعة من عبقرية خاصة متميزة. أما نحن فلا نعدو أن نعيد القراءة توخيا للمراقبة والتدقيق. لنضرب لذلك مثلا بسيطا: عندما يجعل ابن خلدون من العصبية مرجعا أساسيا لقيام الدولة في عصره، نحن نلاحظ أن الأمر يتعلق بحقيقة لا مفر من الاعتراف بها لأول وهلة. غير أن هنالك ملحوظة عامة تدفعنا إلى التوقف بعض الشيء: ذلك أن عبقرية الرجل كما تتجلى من خلال براعته في الملاحظة والتخريج والاستقراء لم تحل دائما بينه وبين اعتماد روايات ضعيفة أو قابلة للمناقشة. لذا فنحن نعيد قراءة تلك الروايات لا لتصويب أو تنقيص وإنما للعمل على إغناء الواقع بالتنبيه على بعض لويناته الإضافية جهد المستطاع.

وهكذا فنحن إذا ما عدنا إلى المثل البسيط المتعلق بالدولة الوسيطية وارتباطها بالعصبية نلاحظ اعتمادا على أقرب المصادر إلى نمط من أنماط هذه الدولة أن العصبية بالنسبة إليها ليست بعصبية منغلقة كما قد يتبادر إلى الذهن عند قراءة المقدمة وإنما هي عصبية محركة تعتمد التحالف مع عصبيات أخرى من أجل إنجاز مشروع معين يقتضي احترام المحددات الجغرافية ويراعي ضرورة ضمان نوع من التوازن البشري بوجه خاص. وهكذا نجد أن الدولة الموحدية رغم انتمائها المبدئي لعصبية المصامدة قد قامت بفضل عوامل عدة من بينها تحالف مؤسسيها مع مكونات أساسية غير مصمودية كمجموعة قبائل هسكورة التي صنفت منذ الأوائل ضمن القبائل الموحدية رغم انتمائها للعصبية الصنهاجية المنافسة تاريخيا للعصبية المصمودية. ولا بأس من التذكير بأن هذا التحالف قد وجه أساسا ضد طرف صنهاجي آخر هو طرف الخصم المرابطي الحاكم أثناء قيام الحلف بطبيعة الحال. وللوقوف على أهمية ظاهرة التحالف في النسق الموحدي عند التأسيس، يمكن الرجوع إلى المصدر المعنون بكتاب الأنساب الذي ألمحنا إليه قبل قليل. وبالتالي فان الأمور تبدو وكأن هنالك عصبية - نواة محركة ومشروع قابل للتطور يقتضي استمالة قوى عصبية أخرى وضمها إلى العصبية النواة المحركة. أما ما يتبع قيام الدولة من إبراز قيام الدولة على التحالف إلى جانب قيامها على العصبية الأم. واقتناع الحاكم بأهمية التحالفات وإمكانية رصد بعضها ضد شخصه هو ما يحكم عليه باصطناع أولياء خلّص من خارج المكونات المؤسسة في أغلب الأحيان .

كيف تتعامل الدولة بعد قيامها مع عامة المحكومين؟ هذا سؤال من نوع آخر. وحتى أجيب عليه كما طرحه الأستاذ الشدادي، يجب أن أسجل في البداية أنه لا مجال للتعميم بصدد هذه النقطة بالذات. بمعنى أن كل دولة تصرفت مع المحكوم بأسلوبها الخاص، وذلك تبعا لعوامل متباينة ينبغي تتبعها بما يلزم من الدقة التي أشار إليها الأستاذ المحترم . وما يمكن أن يقال في الموضوع بوجه عام أن الدولة المرينية قد سلكت مسلكا متسامحا يقوم على إشراك المحكوم أكثر مما فعل غيرها وأنها قد أفسحت المجال لإسهام الغير ومشاركة العديد من الفعاليات حسب لغة اليوم. أما الدولة الموحدية فقد أخذت بنوع من الانغلاق المذهبي في أول أمرها على الخصوص. وسلوكها هذا قد جاء منسجما مع تقاليدها المؤسسة القائمة على اشتراط التمذهب بمذهب الموحدين في الانفتاح على الغير وإدماج المجموعات القبلية المتحالفة مع العصبية - النواة التي سبق ذكرها. لذا فإن الدولة الموحدية قد ميزت في الغالب بين الموحدي وغيره. كان هنالك موحدون من جهة بالنسبة إليها وكان هنالك مشركون أو مجسمون لمدة طويلة حسبما يبدو. ومما ترتب عنه بالنسبة للمحكوم أن كان له وضع رسمي خاص يجعل منه عبدا مملوكا للموحدين. تشهد بهذه الظاهرة عدة مصادر موحدية معاصرة. وهنالك شهادات صريحة تتحدث من جهة أخرى عما ترتب عن هذا الوضع بالنسبة لموضوع الأرض وموضوع ملكيتها بالنسبة للمحكومين على العموم. ذلك أن الدولة الموحدية قد جردت مجموع القبائل المغلوبة من حق امتلاك أرضها فلم تعد تتمتع هذه القبائل إلا بحق الانتفاع مقابل اقتسام الغلة في حدود معلومة مع ″المخزن″ الموحدي. وبعبارة أبسط، فان هذا ″المخزن″ قد تصرف في أرض المغلوب تصرف ″الفاتح″ المسلم إزاء الأرض التي أخذت عنوة من أهلها على إثر انتهاء عملية ″الفتح″. صحيح أن العقيدة الإسلامية المشتركة قد لعبت دورها في الحد من هذا التشنج مع مرور الزمن ولا شك، إلا أن العقيدة الموحدية الخاصة لم تسقط كليا من الحساب في الغالب. وما يقال في هذه العقيدة صحيح بالنسبة للمرجعية العصبية والانتماء العرقي كذلك.

بقي أن أشير إلى ما أسماه الأستاذ الشدادي بثابثة المعطى الاجتماعي. ما المقصود بثابثة المعطى الاجتماعي؟ الواقع أنني لم أفهم هذا المقصود بالضبط. بالنسبة لي، المعطى الاجتماعي يتطور. ما معنى أن يكون ثابثة في نفس الوقت؟ ربما تعلق الأمر بالبصمات الثابثة أو المتكررة التي تنجم عن هذا المعطى وتؤثر مباشرة في التطورات التي قد تحدث على مستوى الاختيار المذهبي أو التصنيف الاقتصادي لهذه الفئة أو تلك. إن كان الأمر كذلك، فإنني لا أعتقد أنني قد أغفلت الإشارة إلى هذا الجانب لأنني تحدثت عن تلك المسافة التي تفصل الحاكم عن المشروع المؤسس لحكمه بسبب ما يفرضه الواقع من ضغوط أو مقاومة أو نفور. ولو جاز لنا أن نقف قليلا عند هذه النقطة لقلنا إن هذه المسافة قد ظهرت بالنسبة لسائر الدول المركزية التي تحدثنا عنها وإن كانت قد ظهرت بشكل سافر في الفترة الموحدية على الخصوص. ولربما أمكن إبراز الظاهرة بالنسبة للحكم الموحدي من خلال المفارقة الآتية : نحن نعلم أن هذا الحكم قد قام باسم مناهضة فقهاء المالكية كما نعلم من جهة أخرى أنه حاول محو المذهب المالكي بعد قيامه. إلا أننا نجد نفس المذهب المالكي منتشرا عبر أرجاء المغرب بعد انتهاء أمر الموحدين بل قبل ذلك بمدة غير قصيرة. ومما يثبت حضور المالكية أثناء الفترة الانتقالية الموحدية - المرينية أن المرينيين سرعان ما تبنوا ″المذهب″ وانتسبوا إليه رسميا رغم ما أصبح اليوم معروفا من سابق

خدمتهم للحفصيين الذين انتصروا دائما لعقيدة ابن تومرت كما انتصبوا لاحياء الخلافة الموحدية وسخروا المعسكر المريني لهذه الغاية بالذات. معنى هذا حسبما يبدو أن المجتمع حاضر كقوة جماعية وتيارات. هذا الحضور قد حال دون ترسيخ العقيدة الموحدية ولاشك، خصوصا وأن هذه العقيدة لم تنج دائما من مفعول التوترات التحتية التي كانت تبرز بين الفينة والأخرى داخل الجبهة الحاكمة. ولنكتف في هذا الصدد بالإحالة على ما رواه عبد الواحد المراكشي عمن حضر بعض زيارات المنصور الموحدي لتنملل تبركا بقبر الإمام المهدي بن تومرت صاحب هذه العقيدة التي نتحدث عنها. تقف الرواية عند مشاركة النساء في المحفل وهن يولون ويرددن ما معناه أن ابن تومرت هذا هو الإمام حقا. وما يهمنا هنا أن الخليفة ابتسم فقرئت ابتسامته من قبل الراوي على أنها ابتسامة استخفاف إذ أن صاحبها لم يكن "يرى رأيهم في ابن تومرت" حسب تعبيره. ولا بأس من أن نضيف قبل الختم أن هنالك أقوالا مثبتة صريحة تسمح بتأكيد تشكك نفس الخليفة في إمامة "المؤسس وتدعم بالتالي وجاهة التأويل المتعلق بموضوع الابتسامة الآنفة الذكر.

المجتمع واللغات والثقافات بالمغرب
قضايا نظرية و منهجية

أحمد بوكوس

سأحاول في هذه المداخلة أن أتطرق إلى ما يبدو لي أنه يكتسي نسبة من الأهمية في كتاب "المجتمع و اللغات و الثقافات بالمغرب : رهانات رمزية "الصادر سنة 1995 وهو من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. و سيتم التركيز على بعض المسائل المنهجية التي واجهتني أثناء قيامي بهذا البحث وأخص بالذكر منها ما يتعلق بتحديد موضوع الدراسة ثم الأسباب التي أدت بي إلى القيام بهذا العمل و أخيراً الأهداف المتوخات منه .

موضوع الكتاب

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

يحاول الكتاب أن يقدم تحليلا للوضع الرمزي السائد في التشكيلة الإجتماعية المغربية المعاصرة و على وجه الخصوص ما يتعلق بالظواهر اللغوية والثقافية .

يتضمن الكتاب بابين : يتناول الباب الأول السوق اللغوية في حين يتطرق الباب الثاني إلى أهم الخطابات الثقافية .

-1 إن من أهم النتائج التي أفرزها تحليل السوق اللغوية أن هذه السوق غير متجانسة ، حيث تتشكل من لغتين وطنيتين وهما الأمازيغية و العربية بلهجاتها المختلفة، وتجاور هاتين اللغتين لغات أجنبية و هي على وجه الخصوص الفرنسية والإنجليزية. و يبرز التحليل كذلك أن السوق اللغوية تعرف دينامية تتجلى في تنافس اللغات المتواجدة و في تفاعلها .

فالتفاعل اللغوي يؤدي إلى الازدواجية و إلى المزاوجة، خصوصاً لدى الناطقين بالأمازيغية بل إلى حالات مختلفة من التعدد و التداخل اللغوي. و تنتج عن هذا التفاعل الظواهر التقليدية من دخيل معجمي و تداخل بين البنيات اللغوية وخلط بين اللغات و تعاقبها .

إن الاستنتاج الأساسي من تحليل المعطيات اللغوية - الاجتماعية يكمن في تراتبية اللغات و التباري فيما بينها . و يكشف تحليل هذا التباري عن نوعية الرهانات الرمزية المتضمّنة من صراع بين العربية المعيار و اللغات الأجنبية وخاصة منها الفرنسية و من تبار بين هذه المجموعة من اللغات و لغات الأم من عربية عامية و أمازيغية . و يتضح من خلال تقيّيم هذه الرهانات

أن أسفل درجة في التراتبية اللغوية هي تلك التي تحتلها العربية العامية والأمازيغية و من الأوضح أن القيمة الرمزية الدنيا هي من نصيب الأمازيغية .

2- أما تحليل الحقل الثقافي فهو يبرز أن هذا الحقل يتمفصل حول منظومتين إثنتين و هما: منظومة التراثية و منظومة الحداثة .

فالمنظومة التراثية تتمحور حول الخطاب الأصولي والخطاب السلفي والخطاب الأمازيغي . أما المنظومة الثانية فهي تتفرع إلى خطابات ثلاثة وهي خطاب العقلانية، وخطاب التاريخانية، وخطاب التثاقف. وبطبيعة الحال فإن الوظيفة الأساسية لهذه التقسيمات هي وظيفة تصنيفية تقريبية كما هو الحال بما أسميته بالخطاب الأمازيغي بنوع من الإختزال قلت إنه خطاب تراثي في حين أنه يتأرجح بين التقليد والحداثة.. ومن المساءلات الجوهرية التي تطرح في الحقل الثقافي المساءلات التالية :

- هل نؤصل الحداثة بوصفها وعاء للعقلانية والإغتراب ؟
- هل وكيف ندبّر الإختلاف اللغوي والثقافي الذي يطبع المجتمع المغربي ؟
- هل وكيف نقصي التقليد والفكر التراثي بوصفهما وعاء للاَّعقلانية والفكر الغيبي ؟
- هل وكيف تحقّق توفيقا بين النموذجين التقليد والحداثة ؟

لقد حاول الكتاب أن يقدم تحليلا وصفيا ونقديا لهذه الخطابات مبرراً أوجه الالتقاء فيما بينها وهو مواطن الخلافات. ومن أهم المفارقات التي سجلهاالتحليل هو انعدام الإنسجام الداخلي لهذه الخطابات وضعف درجة كفايتها في تقديم تحليل ملموس لواقع لغوي - ثقافي ملموس. بمعنى آخر لا يجوز الحديث عن وجود منظومات خطابية متماسكة في إطار سوق الممتلكات الرمزية في المغرب المعاصر، بالمعنى الدقيق لهذا المفهوم .

الحوافز والأسباب

يتضمن كل عمل حوافز وأسباباً قد يكون المؤلِّف واعياً بها تمام الوعي وقد يكون، من الأفضل أن يكون واعياً بها لأنها تفعل فعلها في اختيار موضوع البحث وكيفية تناوله ودرجة تورط الأنا في البحث .

وبخصوص البحث الذي نحن بصدده فإن الحافز الأساسي الذي دفعني إلى القيام بهذا العمل هو ذو طبيعة فكرية وثقافية صرفة. ولهذا الحافز تاريخ يتعلق بالمسار الفكري للمؤلِّف.

لقد اشتغلت في حقل الأمازيغية لغة وثقافة منذ السبعينات وكدت أحبس نفسي في دائرة كثيرا ما منعتني من موضعة الأمازيغية ضمن نظام الإنتاج الرمزي المغربي في كليته وشموليته، مما حال دون فهم ميكانيزمات الصراع الرمزي بين اللغات والثقافات المتواجدة في سوق الممتلكات الرمزية الوطنية، مما أدى بي إلى مقاربة الأمازيغية مقاربة اختزالية تمت بمعزل عن باقي اللغات والثقافات. وحينما تبلور لدي الوعي بحدودية هذه المقاربة اقتنعت حينئذ بضرورة إدماج الأمازيغية ضمن المنظومة الرمزية المغربية الشاملة، وهذا ما قمت به بالضبط في كتابي الأخير حيث درست الوضع اللغوي برمته من عربية وأمازيغية ولغات أجنبية في تفاعلها وتباريها في حلبة السوق اللغوية وبنفس المنظور حاولت تحليل الخطاب الأمازيغي من حيث بناه ومرتكزاته ووضيفته بالمقارنة مع الخطابات الأخرى متشبعاً بروح النقد المزدوج. وبهذا المعنى فإنني أعتبر هذه الخطوة نقلة نوعية في مساري الفكري. وأملي أن يهتم بالأمازيغية الباحثون والمثقفون الغير الناطقين بها بشكل إيجابي. فإذا نحن استطعنا أن نربي في أنفسنا

قدرة الإنسان الإيجابي ورسخنا في عقولنا تقليد التبادل والتعايش فسنكون قد حققنا شعار الأمازيغية مسؤولية وطنية وتفاديا بعضا من الهديان والشطط الذي نلاحظه في بعض التصرفات.

الأهداف المتوخّاة

يتوخى الكاتب أربعة أهداف أساسية مرتبطة بالمستويات النظرية والمنهجية والتعليمية والفكرية.

1 - على المستوى النظري فإن البحث يندرج في إطار نظرية (bourdieu) في تحليل اقتصادية المبادلات الرمزية. وقد تمَّ تبنّي هذا الإطار النظري لأنه يمكن من تحليل الظواهر اللغوية والثقافية تحليلا موضوعياً، بمعنى أنه ينظر إلى اللغات والثقافات كنتاجات مجتمعية تتفاوت قيمتهاحسب أوضاعها المؤسساتية ووظائفها داخل التشكيلة الإجتماعية.

والفائدة من تحليل هذا الطراز هو أنه يجعلنا ننظر إلى اللغات والثقافات نظرة مجرّدة من الميثيات، والمطلقات والقدسية. بمعنى آخر، فإن هذه النظرية تمكننا من فهم علائق الهيمنة والدونية التي تطبع سوق الممتلكات الرمزية وربطها ربطاً جدليا -لاميكانيكيا- بطبيعة العلائق المجتمعية. هكذا، فإذا كانت بعض اللغات والثقافات تتوفر على قيمة رمزية أسمى من غيرها فلأنها تستفيد أكثر من غيرها من الدعم الذي نقدمه لها المؤسسات من إدارة وتعليم وإعلام، كما تستفيد من السند الذي توليه لها الجماعات التي تحظى بالنفوذ والسلطة المادية والرمزية. ويعني هذا عكسياً أن القيمة الدونية التي تسم اللغات والثقافات المستضعفة ليست سمة باطنية وذاتية ومسجلة في جيناتها بقدر ما هي حاصِلة ومحصّلة السياسة اللغوية والثقافية المتبعة.

هكذا يمكن أن أقول إن الإطار النظري المعتمد درجة عالية من حيث الكفاية الوصفية والتفسيرية. ومع ذلك لا بد من وقفة نقدية في هذا الباب.

فإذا كانت نظرية (bourdieu) تشكل نظرية متماسكة تمكن من تسجيل النتاجات اللغوية والثقافية ضمن الجدلية الإجتماعية كما تساعد على فهم علائق بعضها ببعض في إطار التفاعل والتباري فإنها تسقط في الإختزالية إذ تغفل الجوانب النفسية الكامنة في الوعي اللغوي والثقافي وفي المواقف والتمثلات الرمزية، خصوصاً وأن الأمر يتعلق ليس فحسب بأدوات تواصل ولكن بوعاء الهوية الفردية والجماعية. ربما يتساءل متسائل عن جدوى إصرار المؤلّف على تطبيق نظرية يقول عنها إنها اختزالية. للردّ على هذا التساؤل لا بد من وقفة منهجية.

2 - يتوخى البحث على المستوى المنهجي تقويم درجة كفاية التحليل اللساني - الإجتماعي والتحليل الثقافي- النقدي للوضع الرمزي الراهن.

فيما يتعلق بهيكلة السوق اللغوية فإن المنهج المعتمد يرتكز بالدرجة الأولى على تحقيقات ميدانية ورصد الظواهر الأساسية وتأويل المعطيات تأويلا نقدياً وفق النظرية التي تم تبنيها.

أما بخصوص دراسة الحقل الثقافي فإن المنهج المنبع يقتضي بتأسيس متن يمثل الخطابات الثقافية تمثيلا يكاد يكون شموليا، وبعد تأسيس هذا المتن تمت مساءلة مدى ترابط وتناسق هذه الخطابات داخليا وفيما بينها، وانصبّت المساءلة المحورية حول درجة كفاية هذه الخطابات في تمفصلها مع الواقع. وفي أفق تأسيس فكر مغربي حداثي.

وبخصوص تمثيلية المتن الخطابي المعتمد، فإنه يتوجب الوقوف عند حدودية هذا المتن إذ لا يمكن أن نسلم بتمثيلية متن يقتصر على الإنتاج الفكري والأيديولوجي للنخب وإن اختلفت

مشاربها.

إن النخب في المجتمعات التي تشبه مجتمعنا والمتسمة بنسبة عالية من الأمية وبفوارق اجتماعية واقتصادية وثقافية صارخة فإن الإنتاج الفكري لهذه النخب لا يمكن أن يكون إلاّ فوقياً هامشيا، بمعنى أن الخطابات الصادرة عن النخب لا تتوفر إلا على قاعدة اجتماعية متقلصة. بمعنى أن دراسة شاملة للوضع الرمزي تقتضي القيام بتحقيقات ميدانية موجهة يكون هدفها هو استقراء ثقافة الفئات الشعبية.

قد يقول قائل: هذه نزعة شعوبية. أقول بلا . إنه المنهج السليم الذي يمكن من مقاربة الإختلاف الذاتي والموضوعي الذي يطبع الفكر والمسلكيات الثقافية لدى كافة الشرائح المجتمعية. أما الحديث عن الثقافة المغربية والتحدث باسم هذه الشرائح كلها وعبر خطابات موسومة بالإختزال فهذا سلوك ينطوي على فكر الوصاية وهو أمر لم يعد مقبولاً.

بالإضافة إلى حدودية المتن فإن المقاربة المعتمدة في تحليل معطيات السوق اللغوية وفي تحليل بنى الخطابات الثقافية هي مقاربة فوقية عيانية تمد المحلل بالمظهر العام للوضع الرمزي دون الوقوف عند تفاصيل لأول وهلة كُمونية 119هذا الوضع من مظاهر فرعية قد تبدو أوهامشية ثم تحتل الصدارة بفضل مقاربة مجهرية دقيقة.ومع ذلك فلا يمكن إبراز مواطن الضعف لأي إطار نظري قبل تطبيقه تطبيقاً ممنهجاً.

3 - تطبيقاً لمبدإ تعميم المعرفة واقتسامها مع أكبر عدد ممكن من القراء، فإن المؤلف يتوخى هدفاً تعليمياً وتثقيفاً بتزويد سوق الكتاب بمؤلف يتناول حصيلة الوضع اللغوي والثقافي في بلادنا بشكل تركيبي تحليلي، وربما يساهم في سد فجوة تطال الحقل المعرفي الوطني الذي يعاني من ضآلة الإنتاج النقدي الهادف. وفي الأفق لا شك أن ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية سيساعد على توسيع قاعدة القراء.

4 - علما بأن لكل عمل تم في حقل العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية حمولة أيديولوجية فإن هذا المؤلف لا يخرج عن نطاق هذه القاعدة العامة.

يوضح المؤلف مقاصده الفكرية في مقدمة الكتاب ثم يعود إليها في خاتمته فيقول: إن الهدف الفكري للكتاب هو الإسهام في تحليل بنية السوق اللغوية وإبراز النماذج الثقافية السائدة بهدف تبيان الرهانات الكامنة في التباري بين اللغات والثقافات المتواجدة ضمن التشكيلة الإجتماعية المغربية، كما يطمح في طرح إرسالية ذات طبيعة فكرية ايديولوجية مفادها أن من مهام الساعة على المستوى الثقافي ضرورة التحليل العقلاني للواقع اللغوي والثقافي في أفق تأسيس فكر مغربي حداثي متشبع بالنهج الديموقراطي في تدبير جدلية الوحدة والإختلاف.

المغرب الثقافي
بمنظور تعدُّدي

■ أحمد عصيد

أثمن بدءاً فكرة قراءة الكتب هذه ومناقشة مؤلفيها، والإنشغال بالإجتهادات النظرية ومنحها ما تستحق من اهتمام كسراً للصمت الثقافي الذي يكرس غربة بعضنا عر بعض، وشحذاً لهمة التأليف والكتابة.

كما آسف لغياب الرأي المخالف الذي أعتبره المؤسس الفعلي للموقف الحر الجديد والمبدع، وذلك لأن النظر إلى الذات وإعادة اكتشافها لا يكون إلا أمام الآخر كما يقول سارتر. ومن تم ضرورة نبذ التقليد المذموم الملاحظ في السلوك الثقافي الغالب والذي يقوم على اعتبار الرأي الآخر مدمراً وغريبا بشكل جذري.. إن الحاجة إلى الآخر هي الحاجة إلى الفكر النقدي النابع ليس من الذات فحسب أو من الآخر وحده، بل من جدلهما. وإذ أحبذ أن تكون هذه الجلسة جلسة نقدية، فإنني أود أن أوضح بأن مفهومي للنقد ليس ذلك المفهوم الساذج الذي يعني لدى المتمدرسين البحث عن الثغرات واستقصاء الهفوات، بل اعتبار المكتوب مجالا منفتحاً على ممكنات جديدة يسمح باكتشافها دون أن يكون هو نفسه قد دل عليها بصريح العبارة. إن البياض الذي يتركه كل مؤلف ومساحات الإلتباس التي تكتنفه هي ما يمنحه طابعاً نقدياً.

بهذا المنظور النقدي يسعدني أن أتناول معكم اليوم بالقراءة هذا الكتاب الهام الذي لا تفوتني الإشادة بعنوانه قبل كل شيء، نظراً لما يطبعه من شذوذ عن المألوف بإيراده ″ اللغات ″ و ″″ الثقافات ″ بالجمع، وإيراده المجتمع بالمفرد، ذلك لأنه يُظهر أن من الممكن على الأقل تصور مجتمع واحد موحد، بألسن وثقافات متعدِّدة، وهو ما يتعارض مع الأطروحات السائدة التي لا ترى المجتمع إلا في وحدة ميتافيزيقية قائمة على نموذج مطلق للشخصية و للسلوك و التفكير ، والتي نتج عنها إنشاء جزُر ثقافية منعزلة و طوائف تتبادلُ الإقصاء عوض التفكير في الحقل الثقافي المغربي من جوانب مختلفة كحقل متعدد في وحدته و متوحد في تعدُّده .

إننا كما تعلمون ننتمي إلى المغرب الجغرافي كأرض متصلة و كمجال أبعد ما يكون عن التجانس المطلق في خصائصه الطبيعية التضاريسية والمناخية، وكذلك على صعيد الفكر و الثقافة نستطيع أن ننتمي إلى المغرب الثقافي الواحد والمتصل، دون أن يعني ذلك أننا صور وظلال لبعضنا البعض ، فالمغرب المتنوع الذي يتباهى بتنوعه ولا يخجل منه هو مغرب المستقبل .

وأعتقد أن الروح الثقافية و العلمية التي كتب بها هذا المؤلَّف نابعة من الإحساس الأكثر عقلانية بالإنتماء إلى المغرب هويَّةً و ثقافةً و حضارة قبل أي انتماء آخر أوسع وأكثر امتداداً، وكانت هذه الروح ستبدو عادية تماما و محمودة، لولا أن خريطة الإنتماءات المعلنة في الحقل الثقافي المغربي و التي تتصارع من خلالها تيارات إيديولوجية شتى تقوم على خارجانية الخطاب حول الهوية.

كما أن أهمية أطروحة الكاتب نابعة أيضاً من قيامه بإدماج الأمازيغية في النسيج الثقافي الوطني العام من جهة، مخالفاً بذلك ما درجت عليه مختلف الأوساط من النظر إليها كشذوذ غريب أو انحراف يبعث على الريبة ، ومن جهة أخرى من الطَّرح السوسيو لساني الذي اعتمده ، ذلك لأن علم اجتماع اللغة وحده قادر بالفعل على انتشالنا من اللغة كنسق مستقل، أو كسلطة روحية، والقذف بنا في عالم تؤسسه اللغة/ اللّغات بتداولها الإجتماعي اليومي و المنفتح على حقول ثقافية متعددة و على مجالات الدّينامية الإجتماعية الأخرى.

في هذا الصدد يقترح الكاتب القيام بمسح ماكرو سكوبي للمغرب الثقافي واللغوي على مستويين:

-تناول التنوع اللغوي بالمغرب كظاهرة تستحق الإهتمام والمعالجة .

- البحث في تكوين ونشأة الحقل الثقافي المغربي كحقل للإنتاجات الرمزية المتجاورة.

ولهذا الإقتراح أهمية كبيرة لسببين :

1) لأن التصور السائد عن المسألة اللغوية هو الذي صنعه مشروع التعريب الذي انتهجته الدولة المغربية منذ الإستقلال، والذي نتج عنه جعل اللغة العربية مرتكزاً ومقياساً للحكم على المكونات اللغوية الأخرى، حسب ثنائية سلفية ومعيارية مثقلة باللاهوت ثنائية: الشريف/ الوضيع، النافع/ غير النافع، الذات المتضخمة/ الآخر المنبوذ والمرفوض قبلياً وسلفاً. ومن تم نظر إلى الصراع الكائن بين المكونات المتعددة للمجال اللغوي فقط من حيث هو تهديد للغة الواحدة التي هي العربية. أي أن النظر إلى كل لغة من لغات التعدد تتم حسب علاقتها بالعربية وليس حسب وظيفتها وموقعها ووزنها داخل سوق الممتلكات الرمزية. وهاهنا تتواجه النظرة العلمية العقلانية إلى اللغة والنظرة المحض عاطفية.

2) لأن كل الإنتاجات الرمزية في الحقل الثقافي، تعتمد كتشكيلات إيديولوجية هوياتية على منظور خاص في النظر إلى المسألة الثقافية، وهذا ما جعل هذه المسألة تتلون داخل كل خطاب بتلوينات خاصة تقصي كل الأبعاد الأخرى .بالإضافة إلى أن هذه التشكيلات الإيديولوجية قد ارتكزت على مفهوم للهوية جعلها تؤسس علاقة متوترة ومتشنجة ومأساوية مع الآخر.

هكذا اعتمد الكاتب في المستوى اللساني على ما يقدمه علم اجتماع اللغة عند بورديو من أدوات منهجية في مقاربة التباري والصراع بين المنتوجات اللغوية المعروضة في السوق اللغوية

المغربية، والتي تتراتب حسب رصيدها الرمزي والمكاسب والإمتيازات التي توفرها للناطقين بها، وذلك قصد تحديد الخصائص السوسيولسانية للأنواع اللغوية المتداولة .

وعلى مستوى مقاربة الحقل الثقافي ونماذجه الفكرية يقترح الكاتب إثارةَ تاريخية تكوين الحقل الثقافي المغربي قصد إزاحة حجاب النسيان عن نشأته، نسيان التاريخ الداخليّ الذي يريد أن يكبت تعددية حقول الإنتاج الرمزي في المغرب ويدرجها ضمن اللامفكر فيه. وهذا معناه أن الكاتب يرومُ وصفاً وتفسيراً ماكروسكوبيا لهذا الحقل المتعدّد أكثر مما يطمح إلى إحداث حفريات معمّقة للخطابات الثقافية المنتجة في المغرب. وقد اعتمد الكاتب فرضية عمل قوامها ثنائية قطبي "ثقافة النخبة" (الخاصة) / "ثقافة الشعب" (العامة)، الأولى ذات سلطة رمزية تقوم بشرعنة الخطاب الثقافي المهيمن، والثانية تمثل ثقافة المجالات الإجتماعية الهامشية، كثقافة معاشة من قبل الفئات العريضة من الشعب، كفولكلور، وهي ثقافة مهيمن عليها حيث تحتل مرتبة دنيا في سوق الممتلكات الرمزية.

انطلاقا من هذه الأرضية نسوق مجموعة الملاحظات المركزة التالية التي تتوخى إعادة ترتيب معطيات الكتاب في سياق يفصح عن رهانه وما يدعو إلى تحقيقه :

* إن المنتوجات الرمزية معروضة في الكتاب على أنها خطابات لغوية، ذلك لأن الجانب اللساني في الكتاب لا يرتبط بالجانب الثقافي إلا على هذا المستوى، وهذا معناه أن الإمساك بمنطق كل خطاب بحاجة إلى البحث في التراكيب اللغوية المستعملة ذاتها ومن هنا الحاجة إلى السيميولوجيا كمنهج وعلم، حيث اقترح الكاتب منهجاً منفتحاً على التاريخ والسوسيولوجيا والسيميولوجيا. وفي هذه النقطة بالذات نوجد أمام إحدى المرامي التي يثيرها الكاتب أمام الباحث دون أن يقدم على إنجازها لأنه لم يضعها ضمن أهدافه، وهي نقطة أعتبرها ذات أهمية بالغة، فهذا التحليل اللغوية - السيميولوجي للخطابات المتجاورة يمكن من رصد آليات التفكير الإيديولوجية لكل منها، مما سيمكن بالطبع من إنجاز الخطوة التي لم تنجز حتى الآن والمتمثلة في وضع هذه الخطابات ليس كمجرد خطابات متجاورة ومتوازية، بل كخطابات متقاطعة ومتجاورة داخلياً بشكل مباشر أحياناً، وغير مباشر أحياناً أخرى، يلعب تقاطعها وتحاورها المضمر دوراً رئيسياً في ما يحدث فيها من تحولات وتأثير متبادل، حيث لا يكون إبداع المفاهيم أو إعادة تأسيسها إلاّ استجابة داخل هذا الخطاب أو ذاك لرهانات معاكسة.

* إن فرضية العمل التي تعتمد ثنائية : الخاصة / العامة، تمكن من إعادة النظر في هذه الثنائية القديمة ذاتها التي كان لها حضور قوي في التراث الفلسفي والأدبي المغربي، حيث استطاع ابن رشد مثلاً على ضوئها إعادة قراءة النص الديني كنص متعدد الخطاب والأدوات، غير أنها اليوم ثنائية بحاجة إلى طرحها بمنظور مختلف وبناء على معطيات جديدة، لأنها لا تبدو وفية تماماً للمشهد الثقافي العام لا حالياً ولا حتى في الماضي. فدراسة معمقة للتراث العربي المكتوب تبين أن الكثير مما هو "شعبي" قد تم إعلاؤه وأسطرته على صعيد المكتوب ليبدو كخطاب :عالم" ونخبوي (يصح هذا بالنسبة للنص القرآني ذاته وللشعر العربي، ويقدم عصر التدوين صورة للإنتقال من الخطاب "الشعبي" إلى تأسيس "العلم" أي خطاب للخاصة سواء في الحقل الديني أو الأدبي واللغوي). ولهذا لم نحتفظ من هذا التراث المكتوب إلا بالقليل من التجارب المنفتحة والمتجددة، وسط غابة من أصنام المعرفة والقيم، فالتجارب التي

ظلت محتفظة بشحناتها "الشعبية" وممتنعة عن أي طابع أسطوري تمّ الحكم عليها بالإبادة لأنها ظلت خارج ما هو رسمي مفتقد لأية سلطة.

كما أن اعتبار الثقافة "العالمة" ثقافة نخبة لا يعني أنها تواجدت في الحواضر والمدن بشكل كامل، بل إن الجزء الأعظم في ثقافة الحواضر والمدن كان مجرد امتداد لثقافة القبيلة والبوادي والهوامش.

كما ينبغي الأخذ بعين الإعتبار أن تعميم التعليم وعصرنته وتوسع رقعة التمدن وتحول مفاهيم الإنسان والثقافة والعلم قد جعلت ثنائية الخاصة / العامة إشكالية متجاوزة على صعيد الفكر والمقاربات النظرية وإن كانت مكرسة بصيغ مختلفة في السياسة الثقافية الرسمية وبرامج التعليم في المغرب .

*اعتبر الكاتب أنه طيلة التاريخ الإسلامي للمغرب، طلت اللغة والثقافة العربية هي الرسمية والمهيمنة، وذات الوزن الراجح في سوق الممتلكات الرمزية لأنها كانت لغة وثقافة النخبة الحاكمة والعالمة. وأعتقد أنه لا تتوفر لدينا الوثائق التاريخية الكافية للجزم بأن الوضعية كانت مطابقة للصورة المتداولة، ذلك لأننا نجهل الكثير عن لغة اليومي داخل المجال السياسي نفسه، ماهي اللغة التي كانت تسير بها فعلياً أمور الدولة المغربية في عهد الأدارسة وسجلماسة وبرغواطة والمرابطين والموحدين إلخ، وما موقع الأمازيغية في ذلك المجال ؟ إن صمت المؤرخين الرسميين، وندرة الوثائق التي تعرض معظمها للضياع يخلق حول هذا الموضوع الكثير من اللبس والغموض، بالإضافة إلى هذا لم يتم الإهتمام بالأسباب التي جعلت العربية في المرحلة الإسلامية وكذا اللاتينية والبونيقية في المرحلة الماقبل إسلامية -لغة المكتوب الرسمي للدولة دون غيرها.

أعتقد أنه بالنسبة للعربية على الأقل لا يمكن فصل موقعها في الدولة المغربية عن الأساس العقائدي للسلطة السياسية، ذلك أن اللغة "المقدسة" وحدها التي يمكن أن تمثل سلطة فعلية على المؤمنين بسبب "غرابتها" بالذات، فالقبائل الأمازيغية التي وصفها بعض المؤرخين القدامى "بشدة عجمتها" أقامت دولاً سواء بالعصبية أو بالدعوة الدينية مستعملة لغتها الأصلية، وكان الجهل بالعربية لدى السواد الأعظم من هذه القبائل يمنح هذه اللغة قدسية خاصة، ويمنح العارف بها سلطة خاصة.

ما يؤكد هذا الربط بين اللغة العربية والنسق السياسي للدولة المغربية هو ما أورده الكاتب في مكان آخر من الكتاب حين اعتبر أن الإستعمار الفرنسي ونموذجه السوسيوثقافي القوي أدى إلى تأزيم بنيات المجتمع المغربي التقليدي والدولة المغربية التقليدية وتفجيرهما، مما وضع الثقافة التقليدية العالمة ولغتها العربية في ورطة تاريخية ظهرت بوضوح في الخطاب التوفيقي للسلفية الوطنية.

فما فعله الإستعمار هو أنه انتبه إلى أن الثقافة الرسمية التقليدية - التي سادتها روح فقهية عبر العصور- ولغتها العربية التقليدية و"المقدسة" هي السند القديم للدولة المغربية عبر التاريخ وللنخبة الحاكمة، بينما ثقافة المحيط الهامشي كانت دائماً مجالاً للثورة والتمرد، و"السيبة" التي لم تكن إلا إعلاناً ثقافياً عن الوجود واحتجاجاً ضد الإستئثار بالمكاسب والخبرات والسلطة من طرف نخبة مهيمنة، فكان أن قام الإستعمار بمحاصرة ثقافة النخبة التقليدية وإبراز ثقافة الهوامش - ولو بشكل فولكلوري - ومن خلال هذه العملية تمّ تقديم الثقافة الفرنسية

الغربية كدعامة بديلة لممارسة السلطة، وهو ما يفسر من جهة هيمنة اللغة الفرنسية في إدارة الدولة المغربية بعد الإستقلال، وما يحظي به الفرنكوفونيون من امتياز، ويفسر من جهة أخرى إصرار النخبة الحالية على ربط خطاب الأمازيغية الحالي "بالتفرقة" تذكيرا بأنها ثقافة "السيبة" كما قدمها دائماً التاريخ الرسمي.

ولقد أثار اهتمامي أثناء اطّلاعي على تصنيف الكاتب للخطابات المتجاورة في الحقل الثقافي المغربي اعتباره الخطاب الأمازيغي الحالي جزءاً من الخطاب التراثي في المغرب، نظراً لكونه يقتعد معطيات التاريخ واللغة والعادات والتقاليد والآداب والفنون التي تعتبر إرثاً منحدراً من الماضي، وتمّ وضع هذا الخطاب بموجب ذلك إلى جانب الأصولية الدينية والسلفية.الوطنية كخطابين تراثيين، وفي نفس الوقت تم وضع أطروحات بعض المثقفين كمحمد عابد الجابري في إطار خطاب الحداثة والعقلانية، وأعتقد أن المسألة يمكن أن تتخذ صيغة عكسية، فمدى حداثية خطاب ثقافي ما أو تراثيته لا تتحدد حسب مضامينه ومجالات اهتمامه، بل من خلال أدواته الإبستيمولوجية من جهة، ورؤيته للعالم وتصوره للماضي والمستقبل، في هذه الحالة نجد أن أسس الخطاب الثقافي الأمازيغي ورهاناته الرمزية وأدوات اشتغاله تدل على أنه خطاب لم يظهر من حضن التراث بقدر ما انبثق من عوامل الحداثة التي يصبح بدونها مستحيلا، ويمكن تحديد هذه العوامل في أربعة أساسية:

- تعليم نظامي عصري ساهم في تغيير وتجاوز قيم التعليم التقليدي القائم على تقديس اللغة وعلى مفهوم ديني للعلم والمعرفة.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وضمنها الحقوق الثقافية واللغوية للشعوب والجماعات .
- انتشار مفاهيم ومعطيات العلوم الإنسانية في اللسانيات والأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا والتي غيرت مفاهيم الإنسان واللغة والثقافة.
- تطور وانفتاح الحقل السياسي المغربي على التحولات العالمية التي أفرزت قيماً يمكن اعتبارها اليوم كونية كالديموقراطية والحرية والحوار والتعدد والإختلاف..

ARCHIVE

في مقابل هذا نجد الأطروحة القومية للدكتور الجابري حول الهوية والمسألة الثقافية تندرج في إطار تصور راديكالي يغتذي من تراث القومية العربية كما تبلور منذ عقود منتصف القرن وانتهى مع الأستاذ الجابري إلى سلفية معلنة نزعة وتوفيقية لا تختلف كثيراً عن السلفية الوطنية (سلفية علال الفاسي خاصة).

إن نقد التراث في خطابات الحداثة لم يكن دائماً نقداً عقلانياً بالفعل، لأنه انتهى في بعضه أو معظمه إلى توفيقية لا عقلانية بين قيم تراثية فقدت قدرتها على الاستمرار وقيم حداثية ظهر العجز واضحاً عن استيعابها في إطار البنيات التقليدية التي تعطلت منذ زمن بعيد. وإذ لا توجد مرجعية صلبة لقبول أو رفض الغرب سوى المرجعية التي اعتبرت في ذاتها غربية، قامت النزعات التراثية - ومنها القومية العربية - بالدعوة إلى إحداث قطيعة مع الغرب دون تقديم بديل في الحكم عليه، وعندما حاول خطاب الحداثة - الذي هو حداثي بالفعل - أن يندمج في منظومة العصر ووجه برد فعل عنيف من القوى المنخرطة كلياً داخل التراث (الأصولية الدينية مثلاً)، فاضطر إما إلى نوع من الصمت الثقافي، أو إلى العودة إلى توفيقية السلفية الوطنية.

إن الخطاب الثقافي الأمازيغي إذ يثير ردود فعل قوية لدى الخطابات الهوياتية الأخرى -

العروبية والإسلامية - ليعكس بذلك مقدار الخلخلة التي يحدثها في النسق التقليدي عموماً وهو بذلك يمثل حقلاً تتواجه فيه قيم الحداثة وقيم التراث والتقليد.

*في نهاية الكتاب يطرح المؤلف السؤال التالي : هل الخطاب الثقافي الأمازيغي، كحقل ثقافي هامشي، هو مستوى الاضطلاع بمواجهة التحدي الذي يطرحه العصر؟ وقد ألقى المؤلف السؤال على المستقبل الذي سيجيب عنه، وأعتقد أن إطلالة نقدية على بعض تفاصيل هذا الخطاب كفيلة بأن تبلور إجابة ممكنة. لقد انطلق الخطاب الأمازيغي من البحث في الأدب وتدوين الموروث الشفاهي ومحو الأمية، ثم تطور إلى البحث الأكاديمي في اللغة والتاريخ والمجتمع، لينتهي إلى خطاب حقوقي مطلبي، يؤكد بأنه إذا كانت الأمازيغية ضحية قوانين عمل سوق الممتلكات الرمزية كما يبين هذا الكتاب، فإن الحل لا يمكن أن يكون إلا بتغيير تلك القوانين والتأثير فيها، وهذا معناه أن الحل لا يوجد إلا في القرار السياسي للدولة المغربية، ومن داخل المؤسسات التعليمية والإعلامية الرسمية وإلا أدى واقع التراتبية اللسانية الحالية التي ليست في صالح اللغات المهمشة إلى المراهنة الكاملة للخطاب الأمازيغي على الإنتقال من العمل الثقافي إلى السياسي.

إن مناقشة كتاب في حجم كتاب الأستاذ بوكوس ليقتضي حيزاً أرحب، نظراً لغزارة القضايا والإشكالات التي يثيرها، غير أنني ركزت على بعضها بهدف إظهار تميز الكتاب وجدة طرحه والتزامه بمبدإ الحياد العقلاني الذي لايقوم أي عمل علمي بدونه .

نبذ الانغلاق والدعوة للانفتاح

■ الحسين وعزي

أشكر المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب الذي أتاح لي الفرصة المساهمة في التعريف بكتاب الزميل الأستاذ أحمد بوكس "المجتمع وقضايا اللغات والثقافات بالمغرب - رهانات رمزية" والذي أعتبره كتابا لنبذ الانغلاق والدعوة للانفتاح.

هناك عدة طرق لقراءة مؤلف من المؤلفات منها ما يتعلق بالجوانب المعرفية والمنهجية، ومنها ما يتعلق بالنقد الإيديولوجي لأطروحته، ومنها ما يتعلق بموقعته في إطار التطور السوسيوثقافي العام الوطني. وهذا النوع هو الذي أتبناه هنا. والكتاب إذن ومن منظور علم السياسة أحد إفرازات تطور الحركة الثقافية الأمازيغية ببلادنا وشكل من أشكال اسهاماتها في تنمية الوطنية.

وتتمحور قرائتي هاته حول مجموعة من الملاحظات :

1 - كتاب جاء في وقته :

يتجه العلم حاليا في اتجاهين يبدوان متعارضين ولكنهما متكاملان؛ اتجاه نحو العولمة وما يصاحبه من هيمنة الثقافة الأنجلوسكسونية على باقي ثقافات الشعوب الأخرى. واتجاه نحو الثقافات الوطنية ومختلف قضاياها المحلية على صعيد كل بلد على حدة.

وقد ساهم في هذا الاهتمام بالقضايا المحلية المنظور التعددي تطور الخطاب حول البيئة والديموقراطية وحقوق الإنسان على الصعيد العالمي. وإذ يقارب الكتاب الذي نقوم بتقديمه هنا بقضايا اللغات والثقافات ببلدنا فهو ذو راهنية كبيرة لإنه جاء في الوقت المناسب. ورغم هذه الظرفية المشجعة لم يحظ بعد بما يستحقه من اهتمام كأحد الإسهامات الجادة في طرح القضايا اللغوية والثقافية ببلادنا على مشارف القرن الواحد والعشرين.

2 - مغامرة علمية ناجحة :

يقول حكيم الشعر الأمازيغي سيدي حمّو الطالب :

ياند ئقّان أياكُي ياكُي غ تاضّانگيوِين
أد ؤرياكُي غ ئيميكّ وّامان ريصزند فلاّس.

ARCHIVE

تنطبق هذه الحكمة على المغامرة العلمية الناجحة التي قام بها المؤلف في إنجاز هذا الكتاب، إذ يحتوي على توثيق جيد سواء في القسم المتعلق بقضايا اللغات أو في القسم المتعلق بالثقافات. كما يجمع في القسمين معا بين الوصف والتصنيف والتحليل والنقد والتركيب. مع تقديم معطيات المتن بكيفية تعاقبية أحيانا وتزامن أحيانا أخرى. وقد يكون ذلك كله سهلا بالنسبة للمؤلف فيما يرجع إلى الجوانب اللغوية وكل ما له صلة بالأمازيغية وقضاياها لكون تلك القضايا تدخل في صميم تخصصه الأكاديمي المعزز بخبرة وتجربة كبيرتين من الممارسة باعتباره أحد الرواد المؤسسين للحركة الجمعوية الامازيغية ببلادنا والمواكب لعملها الثقافي عبر تطورها التاريخي. أما تناوله لمختلف المنظومات الثقافية الوطنية في تفاعلاتها وصراعاتها ويعتبر نوعا من التحدي خاصة وأن هناك من يتردد في إجراء مثل هذه الدراسات العامة بدعوى عدم توفر الكم الكافي من التراكمات في كل حقل على حدة (حسن رشيق في تدخل له لمناقشة نفس الكتاب بدعوة من معهد الدراسات الافريقية في شهر ماي 1995). هذا التحدي سواء في تناوله للمنظومات التراثية أو127 وقد استطاع المؤلف في تقديري رفع الحداثية. ولقد اتبع في تعامله مع مختلف هذه الخطابات الثقافات ما سبق أن دعى إليه الأستاذ عبد الكبير الخطيبي من ضرورة الاستماع الايجابي للآخر. لذلك جاء حواره النقدي معها حوارا بناءً.

3 - الإدماج التدريجي للأمازيغية في حقل البحث العلمي الوطني :

قد يقول قائل لقد تحقق ذلك منذ زمان مادامت هناك مجموعة من الأبحاث الأكاديمية أنجزت بالجامعات الأجنبية والمغربية حول الموضوع. وأجيبه أن كل ذلك تم فعلا ولكن في إطار من غض الطرف على المستوى الرسمي وشيء من الريبة من طرف بعض الفعاليات الجامعية التي أنجزت أبحاثها في مجالات أخرى. فرغم الخطاب الملكي ل 20 غشت 1994 لم يتم إدماج الأمازيغية بعد في المنظومة التعليمية، ومنظومة البحث العلمي المؤسسي؛ ولذلك فإدراج قضايا اللغة والثقافة الأمازيغيتين في كتاب واحد مع قضايا اللغات والثقافات الأخرى المتواجدة ببلادنا عمل نضالي رمزي ببلادنا ودرجة أخرى من درجة إدماجها في حقل البحث العلمي الوطني. ويحمل رسالة سيلاحظ من يقوم بتفكيك رموزها أن تقول بالواضح أن على الباحثين الآخرين الذين لا يولون اهتمام لقضايا الهامش، عليهم من الآن فصاعدا أن ينبذوا انغلاقهم ويستفيدوا من تجربة الانفتاح التي تمارسها الحركة الثقافية الأمازيغية بصدور هذا الكتاب من أحد رموزها البارزين.

وكخلاصة، فإن هذا الكتاب الذي قام المؤلف بإعادة تذكيرنا ببعض إشكالياته الرئيسية دعوة مفتوحة ليساهم جميع المثقفين في تنمية اللغة والثقافة الأمازيغيتين والاستماع الإيجابي إلى ما يطرحانه من قضايا وإشكالات. وهو بذلك يعتبر لبنة من لبنات المشروع التجديدي للثقافة الوطنية الذي تبشر به الحركة الثقافية الأمازيغية ببلادنا وتدعو كافة فعاليات المجتمع المدني للمساهمة في إنجازه.

الرباط في : /02/291996

شعر يُواجه شمس السؤال (*)

■ محمد برادة

نصحو كل يوم متوقعين المزيد من الخطب والتصريحات التي تحاول أن تستر هزائمنا المتتالية : هزيمة الذات العربية التي فُصلت عن قضيتها وعن حريتها وعن تحقيق صيرورة هويتها، وهزيمة المشاريع القومية التي رسَّخت احتلال الوطن وتأبيد تسلط الحاكمين ... بأي لغة ننتمي ؟ أيَّ لغة نسكن ؟ وأيُّ لغة تعيد للذات المتشظية كيانها، وللوعي المهزوز أفقه ومساره ؟

يجيبنا الشاعر :

لابد من نثر إذاً
لابد من نثر إلهيٍّ لينتصر الرسولْ

بالفعل، لا بد من لغة جديدة هي التي تقودنا إلى التقاء الحقيقة المتوارية والمغيبة، لكن تجديد اللغة لا يمكن أن يكون عملية تتم في حد ذاتها مفصولة عن اندفاعة أخلاقية ومعرفية تتوخى الارتقاء إلى فكر جديد وروح جديدة.

إذاكان تغيير اللغة هو المدخل الطبيعي لتغيير الواقع، فإنه لا يكتسب فعاليته إلاّ من خلال إعادة استكشاف الواقع والمراهنة على تغييره عبر تقليب التربة والجذور.

ومسيرة محمود درويش تشخص هذا الحوار الدائم بينه وبين الواقع واللغة والفكر، إسهاماً في بلورة تلك اللغة الجديدة التي خايلتْ نفوس ومخيلات أجيال وأجيال من أبناء الأمة العربية منذ مطلع هذا القرن.

حواره لا يتوقف إلا ليبدأ مشحوناً بأدوات شعرية متطورةٍ، بوعيٍ أكثر جذرية وبرؤية تتسع وتتعمق ... عند محمود درويش : الجُرح فلسطيني والهمّ عربي حتى النخاع. لكن شعره يقوده إلى فلك أشمل يضم أسئلة الإنسان وعذاباته ومراهنته على إعادة الضوء واللّهب إلى الكلمة.

يدرك جيداً أن الشاعر الذي يغامر في متاهات الحقيقة ويحرص على الاقتراب منها، قَدَره

أن يكتب وظهره إلى الحائط غير ملتمس الإسناد من مؤسسة أو إيديولوجيا أو حزب ... كلما تكاثرت الخرائب تمايز المبدعون العرب على هذا الأساس. لا مناص من مسافات تحمي الكلمة والفن والشعر من التّدجين ومن سَرِقَةِ الصوت الفاضح المنتقد الكاشف لعجز اللغة الآمرة.

حتى يرى الشاعر ما يريد، لا مناص من أن يتباعد عن الآني المتلوِّن وعن لغة جاهزة تطمس التضاريس وتطفئ الأهواء والرغائب .. لا مناص من أن ينسج لغته بصبر وأناة، عبر تجربة الذات ومخزونات الذّاكرة وانبثاقات اللغة اليومية ... هكذا هو محمود درويش يحرص على أن تنتمي لغته إليه، لا أن ينتمي إلى معجم شعري مشاع حتى لو كان من حصاد المتصوفة الذين آثروا أن يسكنوا قرارة اللغة وجوهرانيتها.

ليست لغة الشاعر معطاةً مسبقاً، مثلما أن صوته لا يتفرد ولا يتأجج إلا من خلا تشييد عالمه الشعري المميَّز بمكوناته ورموزه وإحالاته ومتخيَّله. وهذا ما تجسده رحلة محمود "منذ عاشق من فلسطين" إلى "لماذا تركت الحصان وحيداً". إنه يضيف اللبنات لينهض كونُه الشعري معادلاً ومغايراً، في آن، لماذا الواقع المتعدّد المليء بالثغرات والحبوطات وعذابات شعب يريد أن يستعيد أرضه وحريته وتاريخه المصادر.

عندما يبدو اليأس متعاظماً والعزائم منهارةً، مستسلمة، يأتي صوته ليؤشر على إمكانات أخرى قد تسعفنا على متابعة الحياة، أي - كما يقول نيتشه الشاعر الفيلسوف - «أن نُغير باستمرار كلَّ ما نحن عليه إلى ضوء ولهب».

يقول محمود :

«نحن الآن مكشوفون وجهاً لوجه أمام شمس السؤال : هل تتسع أرض الحلم إلى ما تبقىٍ فينا ولنا من حلم ؟ وهل في وسع الحلم أن يحلم أكثر ؟ فعلا، يملك المبدعون والشعراء حقّ المراهنة على شمس السؤال بعد أن عَطنت جلودنا واهترأت اللغة الموروثة والمستوردة واهتزت القيم والمقاييس وتهاوَتْ أحلامُ السَّاسَة والمنظّرين والمنتمين إلى ماضٍ ذهبيّ مُتوهّم ...

يسأل الطفل الفلسطيني أ باه.
لماذا تركت الحصان وحيداً ؟

فيجيبه :

- لكيْ يؤنس البيت يا ولدي
فالبيوت تموت إذا غاب سكانها ...

ويتذكر الطفل، عندما أُرغموا على النزوح من أرضهم، أنهم لم يكونوا خائفين. لأن طفولتنالم تجئ معنا »

من هذه الأسئلة الأولية تتفرع أسئلة الموطن والأمكنة الحميمة وأسئلة الذاكرة الثاوية في الطفولة المنغرسة داخل تربة الكينونة والتشكل البدئي.

شمس السؤال تسطع من العميق الأعمق فينا، من فضاءات الوطن وجغرافيا الطفولة وتاريخ الذات. وإذن، لا مفر من أن نلتفت إلى النسيان الذي يلف الكينونة لنجلو الصدأ عن وجودنا ولنواجه أسئلة الحياة الحقّ. هكذا يعود محمود درويش في ديوانه الأخير إلى إيقونات من بلور المكان، إلى فضاءات المأساة ممزوجة بأصداء التاريخ وعناصر الميثولوجيا، وإلى الكلام مع النفس عبر جسدٍ يتذكر وجذْع رمانة في حدائق بابل يختزن أسماء العاشقين ...

ألف محمود درويش أن يقتادنا إلى رداهات التاريخ وفضاءاته، خاصة في ديوانه "أحد عشرَ كوكبا" ولكنه لا يطرق تلك الأبواب ليؤرخ وإنما بحثا عن فُسَحٍ للقول الشعري تملأ ثقوب التاريخ والواقع وتُعيد صوْغ سؤال الحاضر من خلال الماضي، غيرَ أن الماضي مهما بدا منتهياً، فإنه يظل زئبقياً، متمنعاً لا يحمل من اليقين إلاّ مقدار ما يحمله الحاضر المنفلت من حيرة وتبدُّد. يقول :

لَو كان لي حاضر
لامتلكت مفاتيح أمسي
ولو كان أمسي معي
لامتلكت غدي كلّه

ها نحن نرتاد جوهر السؤال لأننا لا يمكن بعد، أن نستمر معصوبي الأعين نُصدق فتات الكلام، وفتات التاريخ المجزأ المؤول بوثوقية ملساء. لا مناص من أن يواجه الشعر البهتان واللغة الميتة واللغة المكتملة واللغة المالكة لحقائق الدنيا والآخرة، بلغة تنحتُ التفاصيل والنتوءات على جسد يتنزى ثورة وشهوةً وقدرةً على العطاء : الجسد العربيَّ الملجم بالأوامر والوصاية وحبل الأكاذيب الطَّويل.

جميع الأمثلة يجب أن تُطرح بدون تسييج أو اجتراء أو منطق للأولويات لأن الروح والجسد ملتحمان ولأن مأساتنا لا تحمل سبباً واحداً. ولكي يكون تجديد اللغة تجديداً للكيان لابد أن نعيش لحظات السيرورة بالملموس، أن ندفع الموت إلى منتهاه لننتظر انبثاق الحياة :

يكفي مرورك بالألفاظ كي تجد
العنقاء صورتها فينا، وكي تلد
الروحُ التي وُلدت من روحها جسداً ...
لا بد من جسد للروح تُحرقهُ
بنفسها و، لا بدّ من جسد
لتُظهر الروحُ ما أخفتْ من الأبد
فلنحترق ، لا لشيء ، بل لنتحد !

الطفولة، فضاءات الوطن، الذاكرة الشخصية، التاريخ، الميثولوجيا، الذات المستيقظة على أسئلة الكينونة، الآخر المتعدد الوجوه، الأزمنة الثلاثةالملتبسة ... تلك أهم العناصر التي يُضَفّر منها محمود درويش خيوط جدليته الشعرية ليحملنا على مراجعة ترْتيب الأشياء والأفكار والمشاعر ومراجعة العلاقة بالذات وبالآخر.

لاشيء ينتهي إلاّ ليبدأ، ولا بدايات أصلية مُتوهمة. الشعر يتضيَّف على كل الموائد ليستلّ منها ما يبعث في النسوغ الواهنة الحياةَ وليستولد من اللغات والأصوات الآخذة بالتشكُّل، لغةً - صوتاً يعانق بجسارة، شمس السؤال داخل الشرنقة التي نسجتها، في غفلة منا، لغةُ السلطة وشعاراتُ خطابات التّمني، وخطابات التغيير الفوقي، يبقى لنا وللشعر أن نحلم لنتمكن من تمزيق الشرنقة ولنعود إلى شساعة الممكن، وإلى طراوة اللغة الحميمية المكتنزة لوجود الذات ولمسرّات الحياة :

أنا حُلُمي كلما ضاقت الأرضُ وسَّعتُها
بجناح سنُونُوَّةٍ واتسعتُ أنا حُلمي ...

في الزحام امتلأت بمرآة نفسي وأسئلتي
عن كواكب تمشي على قدمي مَنْ أحبُّ ...
(...) لنا حُلُمٌ واحد : أن نجدْ
حُلُماً كان يحملنا
مثلما تحمل النجمةُ الميّتين !

يعرف محمود درويش كيف يُغرينا بمرافقته وهو يبحث عن لحظات من طفولته المصادرة، وهو يستعيد تفاصيل الأمكنة وما تبوح به الذاكرة. إنه يفعل ذلك من خلال بناء دقيق ومتماسك رغم ما يوحي به من عفوية .. وعبر إيقاع منوّع يتيح له أن يلاحق أدق الصُّور وأن يمسك بالظلال الهاربة ... تسعفه في ذلك تجربته الشعرية الزاخرة وثقافته الواسعة وقدرته على الإنصات لما تقوله الأحداث والوقائع ولما يَحْبَل به الواقع الفلسطيني والعربي على السواء ... لكن هذه الرحلة، إذا كانت تطوّف بنا في متاهات مقلقة وتطالعنا بأسئلة ترجّ الأعماق، فإنها أيضاً ترسم مضاءات تستفزّ الرغبة والإرادة وحب الحياة :

من سماء إلى أختها يعبرُ الحالمونْ
حاملين مرايا من الماء حاشيةً للفراشة
في وسعنا أن نكون كما ينبغي أن نكون
من سماء
إلى أختها
يعبر الحالمونْ

* * *

أيها الأصدقاء

أدعوكم إلى فتح الآذان والقلوب لصوت محمود الذي يرمّم الأشياء ويلملم شظاياالذات من أجل أن يوصل أملاً ينبع من عمق الأعماق.

محمد برادة

1995/05/03

□ نص الكلمة التي قدم بها محمد برادة الشاعر محمود درويش في الأمسية الشعرية التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بقاعة المحاضرات بالمدرسة المحمدية للمهندسين بالرباط يوم الأربعاء 3 ماي 1995 .

أنشطة الاتحاد

1 - الندوات والملتقيات :

1 - **« أحمد المعداوي المجاطي الشاعر والباحث والإنسان»** .تحت هذا العنوان نظم المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب أمسيتين ثقافيتين إحياء للذكرى الأربعينية لرحيل الشاعر وذلك وفق البرنامج التالي :

الإثنين 27 نوفمبر 1995 : شهادات وعروض نقدية بمساهمة الأساتذة محمد الأشعري، أحمد اليبوري، ابراهيم السولامي، محمد برادة، نجيب العوفي، بنعيسى بوحمالة، حسن الأمراني، أحمد المديني .

الثلاثاء 28 نوفمبر 1995 : قراءات شعرية من ديوان « الفروسية» من إنجاز أعضاء فرقة «مسرح الشمس» .

أقيمت الأمسيتان بقاعة اباحنيني بوزارة الشؤون الثقافية بالرباط وقدم لهما وأطرهما باسم المكتب المركزي عبد الحميد عقار .

2 - **«البوسنة والهرسك:جزيرة في قلب العالم»**: لقاء ثقافي تضامني مع نضال شعب البوسنة والهرسك بحضور ومساهمة الروائي نجاد بريسموفيش رئيس اتحاد كتاب البوسنة والهرسك، والشاعر البوسني عبدالله سيدران . ساهم في هذا اللقاء الشاعر محمد الأشعري رئيس اتحاد كتاب المغرب، والأستاذ عبد العزيز بناني رئيس المنظمة المغربية لحقوق الإنسان، والصحفي يونس مجاهد نائب الكاتب العام للنقابة الوطنية للصحافة المغربية، والشاعر محمد عزيز الحصيني، وتحية من الكاتب الإسباني المقيم بالمغرب خوان غويتي صولو قرئت بالنيابة عنه. أدار اللقاء عبد الحميد عقار. وتم بقاعة اباحنيني بوزارة الشؤون الثقافية بالرباط يوم السبت 9 ديسمبر 1995 .

3 - **« أسئلة الحداثة في التجربة القصصية بالمغرب»** بالتعاون والتنسيق مع جمعية «الامتداد الأدبية» وذلك أيام 26 ـ 28 ديسمبر 1995 بمدينة القصر الكبير، وبمساهمة الأساتذة محمد نور الدين أفاية،أنور المترجي، عبد الإله المويسي، نجيب العوفي، محمد علوط، شعيب حليفي، عبد الفتاح الحجمري، حسن بحراوي، أحمد بوزفور. أطر اللقاء باسم المكتب المركزي عبد الحميد عقار . وتركزت أشغاله حول أربعة محاور :

* أسئلة الحداثة : تعريفات ومداخل نظرية
* مسألة التجنيس والتحقيب والتصنيف
* مسألة اللغة والتيمات والأبعاد الدلالية والمجتمعية ..
* تجربة أحمد بوزفور القصصية : نصوص وإضاءات وحوار مفتوح

أقيمت هذه الندوة بالنادي الثقافي بالقصر الكبير

4 - **«التمدنية والمواطنة** : نحو آلية جديدة للاندماج الحضري»: حلقة دراسية حاضر فيها الأستاذ محمد الناصري وساهم في محاورته والتعقيب عليه الأساتذة محمد عامر، محمد الناجي، محمد برادة، عبد الأحد السبتي. قدم اللقاء وأطّره محمد الأشعري . وذلك يوم الخميس 4 رمضان 1416 الموافق 5 يناير 1996 بقاعة اباحنيني بوزارة الشؤون الثقافية بالرباط .

5 - **جائزة اتحاد كتاب المغرب للأدباء الشباب** : رهانات الإبداع المتجدد والمتحول.

- تحت هذا الشعار نظم المكتب المركزي لقاء صحفيا للتعريف بالإبداعات الأدبية الفائزة بجائزة الاتحاد للأدباء الشباب (دورة 1994) بمناسبة صدورها. وقد ساهم في هذا اللقاء الأساتذة نجيب العوفي، بشير القمري، فريد الزاهي وقدم له وأطره عبد الحميد عقار. وذلك يوم الخميس فاتح فبراير 1996 بمقر الاتحاد بالرباط .

6 ـ «الدولة المغربية في العصر الوسيط»: حلقة دراسية حاضر فيها الأستاذ محمد القبلي وساهم في التعقيب عليه وإغناء الحوار الأستاذ أحمد التوفيق وعبد السلام الشدادي وقدم له وأطره محمد الأشعري . وذلك يوم الخميس 18 رمضان 1416 الموافق لـ8 فبراير 1996 بقاعة اباحنيني بوزارة الشؤون الثقافية بالرباط .

7 ـ **حلقة دراسية حول كتاب «المجتمع واللغات والثقافات بالمغرب** : رهانات رمزية» للأستاذ أحمد بوكوس بحضوره ومساهمته وقد شارك في محاورته والتعقيب عليه الأساتذة الحسين المجاهد وأحمد عصيد والحسين واعزي. قدم اللقاء وأدار مناقشته محمد الأشعري وذلك يوم الخميس 29 فبراير 1996 بقاعة المحاضرات اباحنيني بوزارة الشؤون الثقافية بالرباط

8 ـ «**محمد خير الدين** : مسار كاتب شاعر»: ندوة عن أعمال الشاعر والروائي الفقيد بمساهمة الأساتذة رشيد بنحدو، حسن بحراوي، أحمد المديني، محمد الرقبي، عبد اللطيف العبودي، لحسن أزرقي، وساط مبارك، نجيب الرفايف، حسن لغدش. أطر الندوة وقدم لها محمد الأشعري، وأقيمت يومي الجمعة والسبت 15 و16 مارس 1996 بقاعة المحاضرات التابعة للبلدية بمدينة أگادير .

9 ـ «**الرواية في مصر والمغرب** : قراءات وأسئلة» : الملتقى الأول بين كتاب ومبدعي البلدين من تنظيم اتحاد كتاب المغرب والمجلس الأعلى للثقافة بمصر بتعاون وتنسيق مع وزارتي الشؤون الثقافية بمصر ،والمغرب والجماعة الحضرية للمعاريف بالدار البيضاء أيام 26 ـ 28 ماي 1996 بملحقة الجماعة الحضرية للمعاريف أنوال، شارع أنوال بالدار البيضاء . وقد أنجز الملتقى حسب البرنامج التالي :

الأحد 26 ماي 1996

الساعة 10صباحاً : افتتاح وحفل استقبال

- محمد الأشعري : رئيس اتحاد كتاب المغرب
- جابر عصفور : رئيس المجلس الأعلى للثقافة
- فتحي غانم : مقرر لجنة القصة بالمجلس الأعلى للثقافة
- محمد برادة : باحث وكاتب

الساعة 10.30 إلى 13.30 صباحاً

☐ الجلسة النقدية الأولى:

رئيس الجلسة : عبد الحميد عقار

مقرر الجلسة : عبد القادر الشاوي

بمساهمة الأساتذة : صلاح فضل، أحمد المديني، محمود الورداني، شعيب حليفي .

الساعة 16 ـ 20 مساء

☐ الجلسة النقدية الثانية:

رئيسها : صلاح فضل

مقررها : محمد علوط

بمساهمة الأستاذة : إدوار الخراط، حسين حمودة، حسن بحراوي، محمد الدغمومي، بشير القمري، سعيد يقطين .

الإثنين 27 ماي 1996

الساعة 10 - 13 صباحاً

❑ الجلسة النقدية الثالثة

رئيسها : الميلودي شغموم

مقررها : منتصر القفاش

بمساهمة الأساتذة : فاطمة موسي، خيري شلبي، محمد علوط، ابراهيم عبد المجيد، زهور گرام، ميلود العثماني، عبد الفتاح الحجمري.

الساعة 16 - 20 مساء

❑ الجلسة النقدية الرابعة

رئيسها : جابر عصفور

مقررها : حسين حمودة

بمساهمة الأساتذة : عبد الحميد عقار، بهاء طاهر، نجيب العوفي،أبو المعاطي أبو النجا، هالة البدري، عبد الفتاح الحجمري، سلوى بكر، خناتة بنونة.

الثلاثاء 28 ماي 1996

الساعة 10 - 12 صباحاً

❑ الجلسة الختامية : مناقشة عامة واستخلاصات

رئيسها : محمد برادة

بمساهمة مقرري الجلسات النقدية الأساتذة : عبد القادر الشاوي، حسين حمودة، محمد علوط.

10 - «**نحو استراتيجية ثقافية جديدة**»: محاضرة للدكتور جابر عصفور بموازاة الملتقى المصري المغربيالأول. وقد نظم الندوة اتحاد كتاب المغرب بتنسيق مع وزارة الشؤون الثقافية وقدم لها وأطرها الأستاذ محمد برادة، وذلك يوم الأربعاء 29 ماي 1996 بقاعة المحاضرات اباحنيني بالرباط .

11 - «البرنامج الثقافي لاتحاد كتاب المغرب بمهرجان الرباط الثقافي الثاني أيام 14 - 30 يونيو 1996 والذي تقيمه المجموعة الحضرية للرباط :

1) الأمسيات الشعرية

❑ الأمسية الأولى : 1996/06/19 الساعة السابعة مساء

محمد علي شمس الدين - وفاء العمراني - الزبير الخياط .

الموسيقى : نصير شمــــــة - المكان: نزهة حسان

أطرها : محمد الأشعري

❑ الأمسية الثانية : 1996/06/20 الساعة السابعة مساء

إدريس الملياني - مريد البرغوثي- عبد المنعم رمضان - أحمد بلبداوي - رشيد المومني -

محمد بودويك ـ جليل حيدر
الجوق المصاحب : الأندلسي - المكان: نزهة حسان
أطرتها: وفاء العمراني

❑ الأمسية الثالثة : 1996/06/20 الساعة السابعة مساء
أحمد لمسيح - مراد القادري - عبد الرحمان الأبنودي
الجوق المصاحب : الملحون + أحمد الشيتي - المكان: نزهة حسان
أطرها: أحمد الطيب العلج

2) **مقهى الكتاب** .حدائق نزهة حسان . شارع المنصور الذهبي بالرباط.

البرنامج :

الإثنين 17 : * افتتاح المعرض يوم 17 يونيه الساعة السادسة
* تقديم رواية (صدام الصور) لعبد الفتاح كليطو
(نشاط ألغي بسبب عدم تجهيز القاعة في الوقت المناسب)

الثلاثاء 18 : حياة صغيرة (شعر) حسن نجمي
كتاب الحب (شعر) محمد بنيس
أطر اللقاء بشير القمري

الأربعاء 19 سماسرة السراب (رواية) بنسالم حميش
مشارف التيه (قصص) ربيعة ريحان
أطر اللقاءعبد الرحيم العلام

الخميس 20 أسئلة الإبداع الأدبي د . صبري حافظ (مصر)
المصري اليوم
أطر اللقاء أحمد بوحسن

السبت 22 : أنثى المسافات (شعر) محمد عرش
شمس أولى (شعر) المهدي أخريف
أطر اللقاء أحمد لمسيح

الإثنين 24 : الضوء الهارب (رواية) محمد برادة
أطر اللقاء عبد القادر الشاوي

الثلاثاء 25 : منزل اليمام (قصص) محمد عز الدين التازي
جسد و مدينة (رواية) زهور كرام
أطر اللقاءحسن بحراوي

الأربعاء 26 : "أسئلة الراهن الثقافي والأدبي في تونس"
(وهم الهوية ومكر القدامة) محمد لطفي اليوسفي (تونس)
أطر اللقاءعبد الحميد عقار

3) **مختبر الكتابة** : الخميس 27 والجمعة 28 يونيو 1996
1) المكان : دار الشباب الأمل يعقوب المنصور - الرباط
2) المؤطرون : أحمد لمسيح - إدريس الخوري
3) المشاركون : فتيان وفتيات من مستوى الاعدادي
(حوالي خمسين فتى وفتاة)
بتنسيق مع مندوبية وزارة التربية الوطنية بالرباط

12 ـ «**فلسطين : الأفق المشترك**» :أيام ثقافية مغربية فلسطينية نظمت بتعاون وتنسيق بين الجمعية المغربية لمساندة الكفاح الفلسطيني والنقابة الوطنية للصحافة المغربية ونادي الصحافة واتحاد كتاب المغرب، أيام 4 - 6 يونيو 1996 بالرباط حسب البرنامج التالي :

الثلاثاء : 4 يونيو في الساعة السابعة مساء بقاعة وزارة الشؤون الثقافية

- جلسة افتتاحية : كلمة الجمعيات المنظمة .
- قراءات شعرية : لأحمد دحبور ووفاء العمراني وشيبة ماء العينين

تقديم وتنشيط : أحمد لمسيح

الأربعاء : 5 يونيو في الساعة السابعة مساء بفندق حسان بالرباط

- حوار مفتوح بين الكتاب والصحافيين المغاربة والفلسطينيين في فندق حسان بمشاركة المتوكل طه وعدلي صادق وأحمد دحبور

أدار الحوار محمد العربي المساري ومحمد الأشعري

الخميس 6 يونيو في الساعة السابعة مساء بقاعة وزارة الشوون الثقافية

- ندوة مفتوحة بمشاركة محمد العربي المساري ومحمد الأشعري .

2 ـ أعضاء جدد في الاتحاد :

قبل المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب في اجتماعه العادي بتاريخ 6 أبريل 1995 العضوية في الاتحاد بالنسبة للأخ عبد الله شريق وقد أُغفل ذكرُ اسمه على سبيل الخطأ في العدد السابق من «آفاق». وفي اجتماعه بتاريخ 17 يناير 1996 قبل المكتب المركزي العضوية في الاتحاد بالنسبة للأخت وللإخوة عائشة موقيظ، محمد حجي محمد، عبد العزيز بومسهولي، سعيد بنگراد، محمد الزلماطي، الزبير خياط، محمود عبد الغني .

وفي اجتماعه بتاريخ 3 أبريل 1996 بالنسبة للإخوة : خالد أقلعي، عبد العزيز أزغاي، العربي باطما، سعيد عاهد .

وفي اجتماعه العادي بتاريخ 4 سبتمبر 1996 قبل المكتب المركزي العضوية في الاتحاد بالنسبة للأخت والإخوة: رشيدة بنمسعود، مصطفى الحسناوي، عمر حلي، الخمار العلمي،

وقد أحال المكتب باقي طلبات العضوية التي لم يتمكن من دراستها والبت فيها على المكتب المركزي المقبل، حيث تقتضي أعراف الاتحاد إيقاف دراسة طلبات العضوية شهرين قبل انعقاد المؤتمر .

3 ـ من مواقف الاتحاد :

اتحاد كتاب المغرب ينعي رحيل الشاعر عبد القادر حسن

«تلقى المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بألم وأسى وفاة الشاعر عبد القادر حسن العاصمي الذي وافاه أجله فجر يوم الأربعاء 6 مارس 1996 .

لقد كان الشاعر الفقيد مناضلا في صفوف الحركة الوطنية منذ الثلاثينات، ومن بين أعضاء الرعيل الأول من حركة المقاومة بالجنوب. وعمل بعد الاستقلال في الحقل الديبلوماسي موظفا بوزارة الخارجية وقنصلا أو مستشارا بسفارات المغرب في العديد من البلدان العربية. ويعتبر الشاعر من رواد الحركة الشعرية والثقافية الحديثة بالمغرب .

إن اتحاد كتاب المغرب يستحضر بعض معالم الفقيد وآثاره ويعبر عن تعازيه الصادقة لأسرة الفقيد وآله وأصدقائه، متمنيا لهم جميل الصبر وحسن العزاء .»

المكتب المركزي
1996 /3/7

وينعي الصحفي والمناضل محمد باهي

« تلقى المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بأسى وتأثر بالغين خبر وفاة المناضل والصحفي القدير الفقيد محمد باهي العضو باتحاد كتاب المغرب. فقد وافته المنية صبيحة يوم الثلاثاء 4 يونيو 1996 بالدار البيضاء، بعد أزمة قلبية حادة قاومها بصبر وثبات.

لقد كان الفقيد يتمتع بكفاءة فكرية وأدبية ومهنية عالية طبعت الكتابة والعمل الصحفي لديه بالشجاعة والمصداقية، وسعة المعرفة والاطلاع، وبعمق التحليل وبعد النظر. وستظل كتاباته وملفاته المنجزة بجريدة الاتحاد الاشتراكي وبغيرها من المنابر عن كبريات القضايا الوطنية والمغاربية والعربية والدولية، علامة بارزة على ما ميز الفقيد من سعة الأفق ورحابة الرأي والتحليل، علامة أغنت الحقل الإعلامي والثقافي بالمغرب المعاصر بالحيوية وبملامسة الأسئلة الشائكة والملحة بروح نقدية، وبوضوح فكري ومنهجي وتعبيري متميز.

إن اتحاد كتاب المغرب وهو يستحضر المكانة والاحترام اللذين حظيا بهما الفقيد محمد باهي ليعبر لأسرة الفقيد وأصدقائه ولجريدة وحزب الإتحاد الإشتراكي للقوات الشعبية عن خالص المواساة وصادق التعازي متمنيا للجميع جميل الصبر وحسن الإحتمال.»

الرباط 4 /06/ 1996
المكتب المركزي

وينعي المبدع مبارك الدريبي

«بأسى وحزن بالغين تلقى المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب نبأ وفاة القاص والمبدع

مبارك الدريبي العضو باتحاد الكتاب .فقد فارق الحياة إثر أزمة قلبية حادة وبعد عمر إبداعي خصب ومتميز كان ثمرة تجربة حياتية خاصة. إن آثاره القصصية والروائية المنشورة «عيون تحت الليل» و «طيور المساء» و «الغربان» ستظل علامة على ما يميز الكتابة لديه من جرأة وصدق وعنف في مواجهة اليومي والمحظور. إن اتحاد كتاب المغرب وهو يستحضر آثار الفقيد ليعبر عن صادق تعازيه لأسرة الراحل و لأصدقائه متمنيا لهم جميعا جميل الصبر وحسن الاحتمال .»

المكتب المركزي

وفي بلاغ للمكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بشأن «أيام ثقافية إسرائيلية» بالبيضاء:

دعوة لاحتضان الصوت الثقافي الفلسطيني كرد فعل على التطبيع

«على اثر الإعلان عن تنظيم «أسبوع ثقافي اسرائيلي» بمدينة الدار البيضاء بمساهمة مؤسسات جماعية وثقافية واقتصادية مغربية، فإن المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب يعبر عن استنكاره لهذه المبادرة التي تستهدف الذاكرة الفلسطينية المغربية، وتحاول نسف أواصر التضامن مع الشعب الفلسطيني وقواه الحية.

وإن اتحاد كتاب المغرب وهو يعبر عن مساندته المطلقة لمبادرة الجمعية المغربية لمساندة الكفاح الفلسطيني التي رفعت باسمنا جميعا دعوى قضائية ضد هذه المبادرة المستفزة، ليدعو كل المثقفين والمبدعين لاحتضان الصوت الثقافي الفلسطيني كرد فعل على مبادرات التطبيع، وإحلال النسيان واللامبادلاة محل اعتناقنا للقضية الفلسطينية ثقافة ومصيرا» .

المكتب المركزي

16 يناير 1995

ويدين العدوان الإسرائيلي على لبنان في بلاغ هذا نصه

« يتابع المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب باستنكار أخبار العدوان الإسرائيلي الوحشي على لبنان شعباً وأرضاً وسيادة. إن القصف الإسرائيلي الهمجي والذي خلف مئات الضحايا بين قتلى وجرحى من المدنيين الأبرياء يعتبر خرقاً وغير مقبول لسيادة شعب ودولة لبنان، ويمثل وجها من أوجه إرهاب الدولة وجرائمها ضد الإنسانية يستوجبان محاكمة دولية صارمة .

إن اتحاد كتاب المغرب شعوراً منه بخطورة المآسي المفروضة على شعب لبنان ودولته يؤكد :

1 - إدانته المطلقة للعدوان الإسرائيلي للجنوب اللبناني .

2 - تضامنه التام مع الشعب اللبناني ومع حقه في السيادة والوحدة ومقاومة احتلال أراضيه .»

الرباط 23 أبريل 1996
المكتب المركزي

في بلاغ من الكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب
اتحاد كتاب المغرب، جمعية ذات نفع عام

« توصل المكتب المركزي برسالة من الأمانة العامة للحكومة تخبره فيها بصدور المرسوم رقم 296215 بتاريخ 13 ذو القعدة 1416 الموافق ل 2 أبريل 1996 الذي تخول بموجبه صفة المنفعة العامة لاتحاد كتاب المغرب .

والمكتب المركزي وهو يعرب عن أمله في أن تسمح هذه الوضعية القانونية الجديدة للاتحاد بحصوله كجمعية وطنية عريقة على الامكانيات المادية والتنظيمية الضرورية لتحسين أدائه الثقافي، فإنه يتوجه بالشكر الجزيل لكل الجهات التي ساندته في هذا المطلب منذ سنوات، من شخصيات حكومية ونيابية ومنظمات حقوقية وسياسية وثقافية، معبرا لهم جميعا عن إرادته في تطوير عمل الاتحاد وتوسيع أنشطته والحفاظ عليه إطارا ديموقراطيا متفتحا لصالح كل الكتاب المغاربة.»

الرباط في 1996/04/15
المكتب المركزي

اتحاد كتاب المغرب
إدانة للعدوان الإسرائيلي
تضامن مطلق مع الانتفاضة الجديدة

يتابع المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بقلق وانشغال كبيرين أخبار العدوان الإسرائيلي الجديد على الشعب الفلسطيني وعلى مقدَّساته في القدس ومنطقة الحكم الذاتي والأراضي العربية المحتلة . إن اتحاد كتاب المغرب يستنكر ويدين بشدة هذا العدوان المستفز لمشاعر وحقوق ملايين العرب والمسلمين ويطالب بإيقافه فوراً وتعويض كل الأضرار التي أصابت الشعب الفلسطيني، واحترام كيانه ومقدَّساته .

إن اتحاد كتاب المغرب يؤكد تضامنه التام والمطلق مع الشعب الفلسطيني المقاوم في انتفاضته الجديدة ضد العدوان الصهيوني، ومن أجل تثبيت حقوقه الوطنية المشروعة في السيادة والاستقلال التامين. ويناشد عموم الكتاب والمثقفين والمبدعين بالتصدي لهذه الحرب الجديدة التي تمارس بها الدولة الصهيونية تقتيلا وحصاراً على الشعب الفلسطيني ومصادرةً لحقه في سلام عادل ودائم بالمنطقة، وبتقديم أشكال الدعم اللَّازمة لمقاومة العدوان الصهيوني، ولصيانة الهوية والثقافة وبناء الدولة الفلسطينية المستقلة

ويهيب اتحاد كتاب المغرب بالدول العربية والإسلامية وبالشعوب المناصرة للسلم بأن يوقفوا كل أشكال التعامل مع الدولة الإسرائيلية المعتدية .

الرباط في 27 شتنبر 1996
المكتب المركزي

بلاغ من اتحاد كتاب المغرب

عمالة التلفزة تمنع بث برنامج حول اتحاد كتاب المغرب

قبل حوالي ثلاثة أشهر صورت باستوديوهات التلفزة المغربية حلقة نقاش، استضافت خلالها المنتجة فاطمة التواتي رئيس اتحاد كتاب المغرب ومجموعة من الأدباء والمثقفين ورجال الصحافة وقد تركز النقاش حول تجربة اتحاد كتاب المغرب في السنوات الأخيرة، وآفاق عمله. وهو مقبل على عقد مؤتمره الثالث عشر .

وقد كان مقررا للحلقة أن تبث يوم 13 غشت الماضي، ثم تأجلت مرات متتابعة قبل أن تخبرنا معدة البرنامج بأن الإدارة قررت إلغاء البث بصفة نهائية .

إن المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب الذي لم يطلب من التلفزة المغربية تسجيل هذه الحلقة، بل استجاب لرغبتها في ذلك، ليستنكر بشدة هذا الإلغاء المفتقد لأبسط شروط اللياقة والأمانة المهنية، ويؤكد للرأي العام أن الإدارة العامة التي لم تعط أي تفسير رسمي وواضح لهذه المصادرة قد فعلت ذلك بمعاداة سافرة لحرية التعبير، ولأسباب تتعلق برفضها لكل الوسائل القانونية المتاحة، ليدعو كل أطراف الفعاليات السياسية والثقافية لمساندته دفاعا عن حق كل الأطراف في استعمال وسائل الإعلام العمومية للتعبير عن آرائها.

المكتب المركزي
1996/10/03

4 ـ جائزة اتحاد كتاب المغرب للأدباء الشباب دورة 1996

بلاغ

« تطبيقًا لقانون إحداث جائزة اتحاد كتاب المغرب للأدباء الشباب، يعلن المكتب المركزي للاتحاد عن فتح باب الترشيح لدورة 1996 أمام الأدباء الشباب المغاربة لتقديم إبداعاتهم في مجالات الشعر، القصة، الرواية، والمسرح المكتوبة باللغة العربية

-تقبل الترشيحات وفق بنود القانون المنظم للجائزة وذلك في أجل أقصاه 31 يوليوز 1996

-على المرشح أن يقدم 3 نسخ من عمله (ديوان شعري- مجموعة قصصية- رواية- مسرحية)

-مراعيا وضوح الخط إذا لم يكن العمل مرقونا، ويرفق ذلك بطلب خطي يعبر فيه عن الرغبة في الترشيح وبنسخة مصورة من البطاقة الوطنية

-ويشترط في المترشح أن لا يكون قد تجاوز 30 سنة من عمره (مواليد 1966 فما بعد)

-وأن لا يكون قد نال هذه الجائزة سابقا.

-لا تقبل الأعمال التي نالت جوائز سابقة من لدن هيئات أخرى

-تبعث الأعمال المرشحة والوثائق المرفقة إلى العنوان التالي:

-اتحاد كتاب المغرب -جائزة الأدباء الشباب دورة 1996، 5 زنقة سوسة- الرباط

- يعين المكتب المركزي لجنًا للقراءة والتحكيم والبت توكل إليها مهمة اختيار الأعمال

الفائزة، كما يخصص جوائز نقدية وتقديرية لهذه الأعمال ويتولى طبعها ضمن منشوراته».

الرباط في 1996/3/27
المكتب المركزي

بلاغ

الفائزون بجائزة الاتحاد

عقدت لجنة القراءة والتحكيم والبت لجائزة اتحاد كتاب المغرب للأدباء الشباب دورة 1996 اجتماعها خلال يومي السبت 1996/10/5 والإثنين 1996/10/7 وأقرت بعد المداولة ما يالي :

1) تمنح جائزة الشعر للسيد عبد الهادي السعيد عن مجموعته «تفاصيل السراب»
وتنوه بالمجاميع التالية:
- "سيرة الجموح" لحسن الوزاني
- " جمرة الأقحوان " لمصطفي بداوي
- "مملكة من ورق" لجمال بدومة

2) تمنح جائزة القصة للسيد عبد المجيد شكير عن مجموعته «ذبذبات الصوت الأزرق»
وتنوه بالمجاميع التالية :
- " الغواية البيضاء" لشكري البكري
- "ريش وأثقال" لسعيد منتسب

3) تمنح جائزة الرواية للسيد حسن رياض عن روايته « أوراق عبرية» .

4) تحجب جائزة المسرح
وتنوه بالمسرحية التالية :
- "السقوط لأحمدان " محمد الحبيب

وتألفت اللجنة من الأساتذة أحمد المديني، بشير القمري، شعيب حليفي، رشيد المومني، حسن نجمي، عبد الله شريق، أحمد زيادي، محمد صوف، عبد الرحيم العلام، عبد الرحمان بنزيدان، المهدي الودغيري .

الرباط 1996/10/7
المكتب المركزي

5 - ويعلن عن تاريخ انعقاد المؤتمر 13 في بلاغ هذا نصه :

« بدعوة من المكتب المركزي عقدت لجنة التنسيق لاتحاد كتاب المغرب اجتماعها العادي بمقر الاتحاد بالرباط يوم السبت 23 مارس 1996 بحضور كتاب فروع الاتحاد أو من ينوب عنهم من أگادير والجديدة والدار البيضاء والمحمدية والقنيطرة وطنجة وتطوان ومكناس وفاس ووجدة .

استمعت اللجنة في البداية تقريرين عن جهود المكتب المركزي بصدد الملف المطلبي للاتحاد وخاصة ما يتعلق بالمقر الملائم وبصفة جمعية ذات النفع العام وبصدد النشاط الثقافي للاتحاد بين يناير 1995 ومارس 1996 .

وبعد نقاش مستفيض ومثمر وبعد تبادل الرأي ووجهات النظر، وحرصا على انعقاد المؤتمر الثالث عشر للاتحاد في ظروف ملائمة وفي مناخ تنظيمي وثقافي مطبوع بالحيوية والحماس وبالحضور المكثف للأعضاء، قررت لجنة التنسيق مايلي :

1) أن يعقد المؤتمر الثالث عشر لاتحاد كتاب المغرب خلال يومي 25 و 26 أكتوبر 1996 بالرباط .

2) أن يكون المؤتمر الثالث عشر مسبوقا بنشاط ثقافي اشعاعي متميز ويتولى المكتب المركزي اختيار الموضوع والمساهمين في ضوء ما قدمت لجنة التنسيق من اقتراحات

3) أن يواصل المكتب المركزي إنجاز برنامجه الثقافي ومتابعة الملف المطلبي لدى الجهات المعنية وبالتنسيق مع مكونات الرأي العام والمجتمع المدني بالمغرب .

4) وتوجه لجنة التنسيق نداء لجميع أعضاء اتحاد كتاب المغرب بضرورة تجديد اشتراكهم بأدائهم لواجب الانخراط والعضوية في الاتحاد وذلك بتحويل مبلغ 200 درهم لحساب الاتحاد : الحساب البريدي رقم H81059 بالرباط .

1996/03/23

المكتب المركزي